

КРИТИКА И СЕМИОТИКА

Русская религиозная критика языка и проблема имяславия (о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев)¹

Д. Иоффе
АМСТЕРДАМ

1. К вопросу имяславской теории слова (имени) у о. Павла Флоренского

Воззрения о. Павла Флоренского на теорию языка и слова² неоднократно

¹ Автор благодарен Владимиру Фещенко за плодотворную дискуссию, связанную с обсуждением текста этой статьи.

² Вопрос о сравнении «теории имени-и-слова» русской ‘великой тройки’ имяславцев с их западными, скажем, так «условными ровесниками» – такими как, в первую голову, – Хайдеггер, Виттгенштейн, Остин и Куайн – мы оставляем для отдельной, специальной работы. Связь русского имяславия с французской постмодернистской философией языка, а также с символической философией Эрнста Кассирера была прослежена в недавней монографии Елены Гурко (см. в примечании ниже). Труды Мартина Хайдеггера о природе языка широко известны. Упомянем для русского их контекста блестящий труд русского переводчика Хайдеггера – покойного Владимира Библихина, представляющий из себя курс лекций за осенний семестр 1989-го года, читанный на философском факультете МГУ: *Язык Философии* (издание третье, стереотипное), Наука, Санкт-Петербург, 2007.) См. также специальную ценную статью Томаса Зейфрида: «Хайдеггер и русские о языке и бытии» (пер. с англ. С. Силаковой), *НЛО*, № 53, 2002. Для контекста Виттгенштейна упомянем ценную монографию все того же Библихина: *Виттгенштейн. Смена аспекта*, (Bibliotheca Ignatiana), Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. Мы здесь также имеем в виду широко известные работы Джона Остина, ныне доступные также и на русском языке: Дж.Остин, *Избранное*, перевод с англ. Макеевой Л.Б., Руднева В.П., Москва, Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. И не менее важную работу Куайна: Willard Van Orman Quine,

привлекали внимание исследователей³. В наиболее, как нам представляется, четком и конденсированном виде отношение о. Павла к имяславской теории выразил не так давно в своем весьма полезном труде иеромонах Петр (Гайденко)⁴: «...Имя Божие для отца Павла Флоренского прежде всего символ, но сим-

Word and Object, The MIT Press, 1960. (рус. перевод: Куайн У. *Слово и объект*, перевод Черняк А.З., Дмитриев Т.А., Москва, Логос, Праксис, 2000. См. также ценный сборник (русский перевод), вышедший под редакцией Дж.Серля: *Философия языка*, Едиториал УРСС, 2004. В отношении исторического базиса языковедческих идей европейских предшественников от средневекового номинализма к работам Гердера и Гумбольдта следует также предпринять специальное рассмотрение, которое бы выявило базис учения русского имяславия в этом контексте.

³ См. например, Протоиерей Василий Строганов «Философия языка священника Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова и А.Ф. Лосева», в *П.А. Флоренский и культура его времени*, под ред. М. Хагемейстера и Н. Каухчишвили, Blaue Horner Verlag, Marburg, 1995, стр. 295-307; См. также: Кузнецов, С.О., «Слово и язык о. Павла Флоренского», в *Современная философия языка в России*, под ред. Ю.С. Степанова, Москва, 1999, стр. 7-31; Н.К. Бонецкая, «Об одном скачке в русском философском языкознании», в *П.А. Флоренский и культура его времени*, под ред. М. Хагемейстера и Н. Каухчишвили, Blaue Horner Verlag, Marburg, 1995, стр. 253-294; Вяч.Вс. Иванов, «П.А. Флоренский и проблема языка» в *П.А. Флоренский и культура его времени*, под ред. М. Хагемейстера и Н. Каухчишвили, Blaue Horner Verlag, Marburg, 1995, стр. 207-253. См. также пространную пионерскую работу Наталии Бонецкой: Бонецкая Н.К. «О филологической школе П.А. Флоренского. *Философия имени* А.Ф. Лосева и *Философия имени* С.Н. Булгакова», *Studia Slavica Hung.* vol. 37, 1991-92, Budapest, стр. 112-189. См. также: Протоиерей Александр Геронимус, «Заметки по богословию имени языка», в *Современная философия языка в России*, под ред. Ю.С. Степанова, Москва, 1999, стр. 70-101. См. также обширнейшую библиографию исследовательских работ о Флоренском в специальном интернет-проекте: <http://www.kontextverlag.de/florenskij.bibliographie.html>

⁴ См. его статью «Проблемные вопросы имяславия в работах о. Павла Флоренского и Алексея Федоровича Лосева», опубликованную онлайн: <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/two/articletwo/>

См. также в чем-то контрастные замечания в отношении Лосева у Ларисы Гоготишвили: Гоготишвили Л.А. «Лосев, исихазм и платонизм» в книге Лосев А.Ф. *Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы*, под ред. А.А. Тахо-Годи, Санкт-Петербург, Алетейя, 1997. Она же, Гоготишвили Л.А., «Коммуникативная версия исихазма», в А.Ф. Лосев, *Миф, число, сущность*, под ред. А.А. Тахо-Годи и др., Москва, Мысль, 1994, стр. 878-893; она же «Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)», в А.Ф. Лосев, *Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы*, под ред. А.А. Тахо-Годи, Санкт-Петербург, Алетейя, 1997; для математического контекста: Троицкий В.П.

вол особенный, символ Бытия». Отец Павел, дополняя и уточняя монашеских имяславцев, «постулировавших, что “Имя Божие есть Сам Бог”, поясняет, что *должно говорить*: ‘Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его’... Поэтому через любое соприкосновение с наисвятейшим Именем Божиим мы входим в реальность, исполненную личностных отношений, в которой нельзя говорить о Боге вообще, потому что в любом случае мы вступаем в отношения с собственным бытием Божиим, хотя бы и в Его энергиях. Так что Имя Божие воспринимается как Символ и как носитель Бытия. Имя не вмещает свое содержание»⁵.

Для более адекватного понимания этого вопроса не стоит также забывать и о более общих воззрениях о Павла на природу *символического*⁶; можно привести, например вот такую цитату из его важной работы, напрямую корреспондирующей с имяславской теорией имени и тематически перекликающейся по вопросу *Символа* с трактатом-словником ‘Symbolarium’⁷ впервые опубликованном в начале семидесятых годов в пятом томе «Трудов по знаковым системам» (Тарту)⁸: «...**Бытие, которое больше самого себя**, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю. Но, неся сущность в занимающем нас отношении более ценную, символ, хотя и имеет свое собственное наименование, однако, с правом может

«Теория множеств как научно-аналитический слой имяславия», в А.Ф. Лосев, *Имя...*, СПб, 1997.

⁵ См. Иеромонах Петр (Гайдено), указ. соч.

⁶ См об этом также – Thomas Lahusen, «La theorie du symbole de P.A.Florenskij a la lumiere de la linguistique du discours litteraire», *П.А. Флоренский и культура его времени*, под ред. М. Хагемейстера и Н. Каухчишвили, Blaue Horner Verlag, Marburg, 1995, pp. 331-340.

⁷ Понятие и, так сказать, «символ» обсуждаемой Флоренским ‘Точки’ имеет потенциально очень четкий исихастский, молитвенный медитативно-сосредоточенный аспект, о котором в будущем следовало бы поговорить отдельно.

⁸ См. Флоренский П.А. «Пифагоровы числа. Закон иллюзий. Symbolarium», *‘Семиотикé’. Труды по знаковым системам*, Вып. V, Тарту, 1971, стр. 501-527. [В этой очень важной ‘советской’ послевоенной первопубликации, по сути реанимировавшей погибшего в ГУЛАГе философа к жизни и к ‘дискурсу науки о знаках’ было представлено следующее: Флоренский К.П. «О работах П.А. Флоренского (обзор)», стр. 501-503; Флоренский П.А. «Пифагоровы числа», стр. 504-512; Флоренский П.А., «Закон иллюзий», 513-521; Флоренский П.А. «Symbolarium», стр. 521-527.] См. также: Некрасова Е.А. «Неосуществленный замысел 1920-х годов создания “Symbolarium’a” (словаря символов) и его первый выпуск “Точка”», *Памятники культуры. Новые открытия: 1982*, Ленинград, 1984, стр. 98-104.

именоваться также наименованием той, высшей ценности, а в занимающем отношении и должен именоваться этим последним...⁹».

Описывая сложность построения теории символа о. Павла Вяч. Вс. Иванов в частности пишет: «Теоретический анализ соотношения символа и символизируемого по Флоренскому необходим и для практически важной критики символов: “Действительность описывается символами или образами. Но символ перестал бы быть символом и сделался бы в нашем сознании простою и самостоятельную реальностью, никак не связанною с символизируемым, если бы описание действительности предметом своим имело бы одну только действительность: описанию необходимо, вместе с тем, иметь в виду и символический характер самих символов, т.е. особым усилием все время держаться сразу и при символе и при символизирующем. Описанию надлежит быть двойственным. Это достигается через критику символов”». (Флоренский, 1922)»¹⁰.

Вопрос «символа» представляется нам определяюще значимым для понимания всей философии языка о. Павла Флоренского. Здесь будет безусловно актуальным упомянуть и наследие Владимира Соловьева, который во многих аспектах может быть рассмотрен как предтеча и духовный свойственник о. Павла. Ю.В. Шатин пишет: «...Символ, таким образом, никакая *не* конвенциональность, *не* иносказание, но обозначение **полноты Божественного содержания**, непосредственная данность идеи в Слове, поскольку, как говорит далее В.С. Соловьёв, “Бог проявляет свою истину тем, что противопоставляет хаосу не только акт всемогущества, но и основание акта, или идею”».¹¹

Иеромонах Петр подчеркивает – и это довольно важно – общую мировоззренческую системность, столь характерную для о. Павла в едва ли не всех его творческих устремлениях и начинаниях. Он в частности пишет: «...При этом Флоренский систематичен. Может быть, именно этой *систематики* и не хватило [другим] имяславцам в их полемике с имяборцами. Может быть, именно благодаря этой систематичности и методичности мысли отца Павла, при всей их смелости и оригинальности, по сути *естественны* и *логичны*. Именно это обстоятельство позволяет принимать высказываемое им почти на веру. Для него спор об Имени Божием – это спор о связи Сущности Бога и Его энергии. Но эти “две стороны – суть едины первоначально”. ... Примечательно, что, обосновывая свое мнение, Флоренский опирается на выводы, приобретенные Церковью в период паламитских споров. Так, анализируя анафемствования, произнесенные на противников Григория Паламы, священник Павел констатировал: “Установка церковным сознанием этих основных положений по сути сводится к необходимости различать в Боге *две стороны*, внутреннюю, или суще-

⁹ (Выделено нами – Д.И.) СМ. о. Павел Флоренский, «Имеславие как философская предпосылка» в его *У водоразделов мысли*, Москва, Правда, 1990, том. 2, стр. 281-321. (Приложение к журналу *Вопросы философии*). Перепечатано в *Священник Павел Флоренский, сочинения в четырех томах*, том третий (1), Москва, Мысль, 1999, стр. 252-287. Первая ‘пробная’ публикация этого текста была осуществлена в Будапеште: *Studia Slavica Hung.*, 34/1-4, 1988.

¹⁰ Вяч. Вс. Иванов, «Флоренский и проблема языка», стр. 245.

¹¹ См. Ю.В. Шатин, «Три вектора семиотики», *Дискурс*, том 2, 1996.

ство Его, и обращенную вовне, или энергию, причем, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой неразделенности и общаясь с энергией Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносится с самим существом Его, хотя и не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию Действующую – *Богом*”». (См. иером. Петр, там же.)

Многоплановая роль русского религиозного философствования в деле уяснения всего комплекса теоретико-языковедческих идей, развивавшихся в Европе в Новое время, не может быть сколь-нибудь принижена¹². Ее значение вполне эксплицитно и должно быть связано с такими первостепенно важными именами как А.А. Потебня, Павел Флоренский, Сергей Булгаков, Алексей Лосев¹³. Замечательный опыт систематизации немецкого теоретико-

¹² Для неплохого первоначально-вводного обзора темы см. небольшие главы «Язык в контексте развития русской религиозной метафизики», «Онтологическое учение о языке П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева», «Софиология и онтологическая гносеология философии имени» в книге Николая Безлепкина *Философия языка в России*, Санкт Петербург (Искусство), 2001, стр. 286-380.

¹³ См. Steven Cassedy, “Icon and Logos. The Role of Orthodox Theology in Modern Language Theory and Literary Criticism”, in *Christianity and the Eastern Slavs*, (*California Slavic Studies* vol. 17), 1994, pp 311-324. См. также, Степанов Ю.С., *Язык и метод. К современной философии языка*, Москва, Языки русской культуры, 1998. Во второй части этого большой и ценной книги – «Семантика – синтактика – прагматика» (в первом издании – это была книга «В трехмерном пространстве языка», 1985-го года издания) говорится о так называемой «семантической парадигме», которую автор отчасти сближает с русской философией имени, и этому вопросу посвящена первая глава публикуемого труда ученого. Мир философии имени, согласно Степанову, это в некотором роде – универсум «вещей», представленных как бы в некоем пустотном вакууме. При таком подходе всякая вещь получает свое *имя*, которое обязано жестко корреспондировать с *сущностью* этой вещи. В соответствии с этим – система языка – это в каком-то смысле собрание *имен вещей*, делающих возможным движение к познанию их реальных сущностей. Согласно Степанову, здесь могут быть весьма релевантны языковые воззрения Аристотеля, Порфирия, Петра Испанского, Оккама, Николая Кузанского и некоторых других (включая, разумеется, сюда и русских имяславцев). Об античных теориях первоначального демиургического «установления имен» см. специальные главы недавней обстоятельнейшей книги Александра Верлинского : *Античные учения о возникновении языка*, Филологический факультет СПбГУ, 2006. В понимании же академика Степанова ядро вопроса ‘именования’ предполагает восприятие идеи имени в сфере некоей особой деятельной «функциональности». В то же время, при чтении Степанова, становится довольно отчетливо понятно, что вся *философия имени* зависима от установления обязательной «теории символа», и творчество таких культурных направлений, декларирующих себя как «символизм» (русский символизм как порождение французского, международного) оказывается в данном контексте особенно важным. Художественные разновидности *символизма*, согласно автору, могут быть в свою очередь названы

языковедческого опыта, отчасти релевантного для едва ли не всей русской философии языка периода (условно) Серебряного Века, представляет собой недавняя ценная монография Майи Соболевой, опубликованная Санкт-Петербургским государственным университетом¹⁴. Очевидный интеллектуальный (но при этом *не* конфессиональный и *не* духовный) базис и «контур влияния» германской традиции философствования о языке по отношению к русским авторам представляется вполне очевидным. Многое в монографии Соболевой свидетельствует в пользу этого утверждения. Приведем почти случайную, но весьма на наш взгляд, характерную цитату: «Своим генезисом язык и формируемый им опыт познания обязаны *чувственности*. Они развиваются из “чувственного восприятия, откуда способность представления (Bildekraft) индивидуума извлекает представления и запечатлевает их в звуковых образах, которые затем (в качестве естественной метафоры) также служат в качестве образов и представителей движений и деятельности души, данных нам непосредственно в чувстве”»¹⁵.

Здесь же возникает важное в контексте русских философов языка понятие «словесного рода»: «<...> Воспринятое системой языка слово превращается в общее понятие в том смысле, что оно не обозначает больше некий конкретный предмет, а становится родовым. Язык, стало быть, оперирует понятиями и “отдельным словам, в которых выражают себя понятия, не хватает той живой силы реальности, воздействий реальных вещей на нас, всегда сопровождающих их явление, которые служат причиной того, что любое представляющее их познание за счет вербального высказывания поднимается до выражения; так что даже имена вещей – мнимо самостоятельно для себя завершенных прочных экзистенций – оказываются для языкознания предикатами” (Gerber)»¹⁶.

В этом же аспекте проявляется сходство немецкой философии языка девятнадцатого века (в лице Густава Гербера) и русского языкового философствования – в плане не-арбитrarности означающего, в отношении символической природы имен и слов, как они понятийно фиксируется в языке: «...Характерную черту слов составляет то, что они обозначают не сами вещи и явления, а *представления* о них. “Этот готовый язык, слова которого обозначают для нас вещи, говорит не о действительных вещах, т.е. говорит о них не так, как они являются, когда они воздействуют непосредственно на наше ощущение. Вещам думающего познания присуща только идеальная экзистен-

«поэтикой имени», или «**семантической поэтикой**». Последний термин здесь употребляется, отчасти, по контрасту с известной коллективной работой середины семидесятых годов: Левин Ю.И., Сегал Д.М., Тименчик Р.Д., Топоров В.Н., Цивьян Т.В., «Русская семантическая поэтика как потенциальная культурная парадигма», *Russian Literature*, 1974/75, № 7/8, стр. 47-82.

¹⁴ См. Соболева М.Е., *Философия как критика языка в Германии*, Санкт-Петербург, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.

¹⁵ Соболева М.Е., *Философия как критика языка*, стр. 42.

¹⁶ См. Соболева, там же.

ция, бытие, которое соответственно нашему познанию должно быть действительным в универсуме, так как оно действительно для нас» (Gerber).¹⁷»

Символическую системность в языке, немало интересную и в контексте русского имяславия, Гербер открывает самостоятельно, за несколько десятилетий до Кассирера: «<...> Слова Гербер характеризует как символы, поскольку они не только презентуют вещи, но и отражают внутренние процессы познающего субъекта. Язык как символическая система представляет, таким образом, внешний мир, преломленный через призму субъективного восприятия. “За счет создания звуковых образов символы наших представлений встают на место реальных процессов, на который направлено сознание, т.е. вместо *объективной* возникает познание *человеческой* реальности, но так, что человеческая природа открывает себя, лишь поскольку на нее действует объективная природа.” (Gerber)»¹⁸.

Для глубинного понимания «философствования слова» у о. Павла Флоренского, несомненно, важно осознать его общее отношение к *символу* (ибо слово может рассматриваться как частный случай символического¹⁹). Исследовательский разговор на эту тему ведется уже известное количество лет²⁰. Далеко не случайно, что в своих лингвистических устремлениях Флоренский движется (или *начинает* идти, чтобы далее *измениться*) в русле тех серьезных традиций русского лингвистического философствования, что берут за основу гумбольдтианский узел рассуждения о природе слова и языка (как это делал Потегбня и, далее, современник Флоренского Шпет²¹).

¹⁷ См. Соболева, там же.

¹⁸ См. Соболева, там же, стр. 42-43.

¹⁹ Т.е. – как «Бытие, которое больше самого себя». В трактате «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях» Флоренский говорит о символе в сходном «трансцендирующем» ключе, где символ для философа есть «**окно к другой сущности**, не данной непосредственно». Формулируя подобное отношение к «символу» и, отчасти, к слову (*Имени* – как частному но очень характерному случаю *слова*), несомненно о.Павел заметным образом отстоит от канонико-семиотического восприятия «означающего», которое, будучи тотально арбитрарным (произвольным) никогда *не* больше себя самого, никогда не трансцендирует за свои строгие рамки, обусловленные процессом прямого языкового означивания (простым семиозисом).

²⁰ См. для самого ближайшего примера вводную статью Федоровых: Д. Федоров Л. Федорова, «Слово и символ в эстетике о. Павла Флоренского», *Вестник Московского университета, Серия 7, Философия*, №2, 1997, стр. 3-15.

²¹ Более подробный разговор о Флоренском и Шпете в контексте воззрений последнего на «внутреннюю форму слова» см. в нашей статье: «Пассивное противостояние диамату на пути к онтологии и феноменологии: Имяславие (Лосев-Булгаков-Флоренский) и критическое неогумбольдтианство (Густав Шпет)» в: Евгений Добренко и Денис Иоффе (ред. сост.) *Russian Literature: Special Triple Issue Philology Under Stalin*, Spring 2008, Amsterdam (North Holland), Elsevier BV, forthcoming. См. также интересную статью Николая Плотникова: Plotnikov, N., «Name – Sinn – Person. Zur hermeneutischen Di-

Как пишут упомянутые в предыдущей ссылке Д. Федоров и Л. Федорова, подразумевая, вероятно, характерное для того времени увлечение того наследием Гумбольдта и его концептологией «внутренней формы слова»²² (сходные идеи развивал также и А.А. Потебня): «...Философ традиционно различает в слове внешнюю форму и форму внутреннюю. “Внешняя форма есть тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма... Напротив, внутреннюю форму слова естественно сравнить с душою этого тела, бессильно замкнутой в самое себя, покуда у нее нет органа проявления, и разливающую вдаль свет познания, как только такой орган ей дарован. Эта душа слова – его внутренняя форма – происходит от акта духовной жизни”. Далее эта мысль развивается следующим образом: “Однако внешняя форма, именно как внешняя – некоторой разумности, сама необходимо должна быть двуединой, имея объективное существование, но – не как процесс физический или физиологический, как некоторое явление разума. Если продолжать прежнее сравнение слова с организмом, то в этом *теле слова* подлежит различению: костяк, главная функция которого сдерживать тело и давать ему форму, и прочие ткани, несущие в себе самую жизнь. На языке лингвистики первое называется фонемой слова, а второе морфемой. Ясно: морфема служит соединительным звеном между фонемой и

mension der Sprachphilosophie bei P. Florenskij und Gustav Špet», в *Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens*, Herausgegeben von Holger Kusse, München, Verlag Otto Sagner, 2006. (= Specimina philologiae Slavicae. Bd. 145). Кроме этого см. обстоятельную работу Стивена Касседи: Steven Cassedy, «Gustav Shpet and Phenomenology in an Orthodox Key», *Studies in East European Thought*, Volume 49, Number 2, June 1997, pp. 81-108.

²² Как пишет также занимавшийся этим вопросом Стивен Касседи: «...Florenskij's most striking contribution to language theory was his reformulation of Potebnja's doctrine of *inner form*, a reformulation that resulted in a strangely postmodern view of meaning...». См. Steven Cassedy, Pavel Florenskij's Philosophy of Language: Its Contextuality and Its Context, *The Slavic and East European Journal*, Vol. 35, No. 4. (Winter, 1991), pp. 543. Ученый развивает свою мысль далее: «...As applied to language, *understanding* is a direct form of apprehension that occurs when the meaning of a word precedes its sound, that is, when its sound is somehow directly motivated by its meaning. The meaning of a word like this is said to be 'objective', because it is as plain to see as an object. Association, on the other hand, is an indirect form of apprehension that occurs when a meaning is assigned to a sound purely out of convention. The meaning of a word like this is said to be 'subjective', because the listener must rely on his or her own subjective faculties to apprehend it. The inner form of a word is something that involves understanding, not association, because it is linked directly to thought itself. Potebnja defines *inner form* as “the relation of the content of thought to consciousness”». См. Касседи, там же. О сравнении одноименных текстов «Мысль и язык» Потебни и Флоренского см. также статью Н.К. Бонецкой «Об одном скачке в русском фило-софском языкознании», цит. соч..

внутренней формой слова, или семемой”²³». Специфические отличия в лингвистической философии о. Павла и Потебни хорошо известны и, думается, нет большого смысла останавливаться на этой топике подробнее²⁴.

Общую важность (и *авантажность*) рассмотрения слова *sub specie corporeальности* и *соматичности* мы описали в другом месте²⁵. Укажем сейчас лишь на особую христианско-гностическую ‘традиционность’ Флоренского в этом вопросе, в деле понимания такого русского выражения, скажем, как «Живое слово» и др.. Представляя Слово – Плоть, он не только следует евангельскому учению о Логосе и Христе как физическом воплощении Слова Логоса²⁶, но и продолжает ряд сопутствующих этому архаических традиций. Как пишет Бернис Глатцер Розенталь, подчеркивая важность духовной «реабилитации плоти» в религиозной философии Флоренского (выделено нами – Д.И.): «Florenskii’s Christian “**rehabilitation of the flesh**” connected certain parts of body with mysticism. He posited three kinds of mysticism, each connected to different religions: that of the breast (church mysticism), that of the head (Hinduism and theosophy), and that of the stomach (organistic cults and Catholicism). He considered ‘mysticism of the breast or heart’ “normal mysticism”, the mysticism of Russian Orthodoxy, and warned that mysticism of the head leads to demonic pride, to life without a center»²⁷. Нам здесь, в свою очередь очень важно подчеркнуть очевидный аспект «телесности» в религиозном мировоззрении о. Павла. Кроме того, далее можно будет заметить, что в поистине религиозном, культовом поклонении Флоренского ‘Слову’ (*Имени*, как частному случаю слова) следует усмотреть момент «овеществления» и, отчасти, «опредмечивания» этого образа и этой идеи как физически реального объекта умозрения, доступного в разговоре о

²³ См. Д. Федоров Л. Федорова, «Слово и символ в эстетике о. Павла Флоренского», *Вестник Московского университета*, Серия 7, Философия. №2, 1997.

²⁴ Вот что пишет на сей счет Стивен Касседи в уже цитировавшейся работе: «...It is hard to exaggerate the significance of Florenskij’s departure from Potebnja and the Russian linguistic tradition. Florenskij has replaced Potebnja’s static essential core with a new, dynamic one, but one that is also different from Humboldt’s in a fundamental way. Humboldt stressed the constantly changing nature of language just as Florenskij does, but for Humboldt language changed because it reflected the organic growth of a vaguely defined national, collective spirit. Florenskij even spoke approvingly of this notion in *Antinomija jazyka*, where he followed Humboldt in stressing the collective character of language and thought». См. Касседи, там же.

²⁵ См. наше «Вступление от Редактора» в *Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре (эпоха Модернизма)* – под редакцией Д.Г. Иоффе, Научно-издательский Центр ‘Ладомир’, Москва, 2007, стр. 5-22.

²⁶ См. соответствующий евангельский текст «Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца». (Иоанн 1,14)

²⁷ Выделено нами – Д.И., См. Bernice Glatzer Rosenthal, “The ‘New Religious Consciousness. Pavel Florenskii’s Path to a Revitalized Orthodoxy”, in *Christianity and the Eastern Slavs*, (California Slavic Studies vol. 17), p.146.

«плоти Христа». Плоть Христа – это Логос. О важной роли *телесности* в контексте философии и эстетики о. Павла писал в свое время также Стивен Хатчинз²⁸.

Неслучайно также, что другой современный западный исследователь русской религиозной философии языка употребил уже в самом названии своей недавней книги метафору, отсылающую к евангельскому Логосу, ‘обретающему телесность’²⁹ – что представляется весьма релевантным в контексте этого разговора. Идея американского слависта связать русскую философию языка с очень интересным и влиятельным понятием «самости», как кажется, может быть очень плодотворной. Вот как этот момент формулирует сам исследователь: «...What binds together the sudden profusion of Russian writings about language in later nineteenth and early twentieth centuries, I believe, is the effort to provide a model for the self or of selfhood that is grounded in language and that finds in language the prototype for what the self should be. In the obvious sense that language is produced and used by humans and therefore is in some way an emancipation of self; virtually any statement on language relies at least implicitly on such a model.³⁰» Идея «самости» может показаться особенно актуальной для, например, такого ученика Флоренского как А.Ф. Лосев (вспомним трактат «Самое самò»³¹ и др.). За этой идеей «философского самовитого» отношения к «я» стоит, как демонстрирует недавняя обстоятельная монография Джерольда Сигеля, внушительнейшая философская традиция Нового времени³².

Между тем, вполне естественно, что Томас Зейфрид (которого мы процитировали выше) уже с первых страниц своей книги привлекает весьма значимую в этом контексте цитату из трактата Мандельштама³³ «О природе слова» :

²⁸ См. Stephen C. Hutchings, «Making Sense of the Sensual in Pavel Florenskii's Aesthetics: The Dialectics of Finite Being», *Slavic Review*, Vol. 58, No. 1 (Spring, 1999), pp. 96-116.

²⁹ См. Thomas Seifrid, *The Word Made Self: Russian Writings on Language, 1860-1930*, Cornell University Press, 2005.

³⁰ См. Thomas Seifrid, цит. соч., стр. 2-3.

³¹ См. Лосев А.Ф., «Самое Самò», в *Миф, число, сущность*, под ред. А.А. Тахо-Годи и др., Москва, Мысль, 1994, стр. 299-526.

³² См. Jerrold Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2005.

³³ О возможной связи Осипа Мандельштама с русской религиозной философией языка см. Irina Paperno, “On the Nature of the Word. Theological Sources of Mandelshtam’s Dialogue with Symbolists”, in *Christianity and the Eastern Slavs*, (*California Slavic Studies* vol. 17), pp. 287-310. Весьма важно здесь упомянуть и стихотворение Мандельштама 1915го года, показывающее его пристальный интерес к русскому имяславию (написано в самый разгар имяславской полемики) «И поныне на Афоне/ Древо чудное растет,/ На крутом зеленом склоне/ Имя Божие поет». Как пишет об этом Епископ Иларион (Алфеев): «...В то же время в 1915-1916 годах наблюдается медленный, но постоянный рост общественной поддержки имяславского движения. Публикаций, посвященных движению имяславцев, в эти годы по указанным причинам стало меньше, чем в 1913-м и 1914-м, но общий тон

«...Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие. Поэтому русский язык историчен уже сам по себе, так как во всей совокупности он есть волнуемое море событий, непрерывное воплощение и действие разумной и дышащей плоти»³⁴. Здесь же калифорнийский исследователь мог упомянуть и предшественника Мандельштама Андрея Белого, который в своем основополагающем тексте 1909-го года написания «Смысл искусства» писал в частности, характеризуя процессуальность символической 'номинации' порождения образа (выделено нами – Д.И.): «Часто художник-символист более сосредотачивается на одном из членов трехчленного построения. Это построение: 1) образ (**плоть**), 2) идея (**слово**), 3) живая связь, предопределяющая и идею, и образ (**слово, ставшее плотью**)»³⁵. Стивен Касседи в уже упомянутой статье также подчеркивает особую значимость «оплотнения» Логоса-Слова в реальную телесность Христа: «In Christian theology Logos thus comes to be synonymous with the Son of God and thus has to do with the Incarnation. The Son of God comes into being when the Word of God (Logos) becomes Flesh. Theologians refer to this act of God as an act of condescension, or (as the Russians are fond of calling it) humiliation (унижение). The Greek is *ken-*

публикаций менялся на все более сочувственный. Некоторые издания, ранее клеймившие 'имябожников' позором, теперь становятся на их сторону (в частности, газета 'Колокол'). В числе сочувствующих имяславцам оказываются не только церковные деятели, но даже и такие далекие от церковной проблематики люди, как, например, поэт Осип Мандельштам, посвятивший афонским инокам стихотворение, датированное 1915-м годом». См. его *Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров*, указ. соч. Осип Мандельштам, как проникательно предложила Ирина Паперно, может действительно рассматриваться как, отчасти, скрыто-имяславский поэт. Вспомним и более ранний его текст (12-го года): «Образ твой, мучительный и зыбкий,/ Я не мог в тумане осязать./ "Господи!" – Сказал я по ошибке,/ Сам того не думая сказать. // Божье имя, как большая птица, / Вылетело из моей груди./ Впереди густой туман клубится,/ И пустая клетка позади». Вопросу изучения «скрытого имяславия» и византийского исихазма в работах русских поэтов экспериментального направления посвящена и наша недавняя работа: «*Лику тишины*. Новейшая история русского экспериментального стихопроизводства sub specie hesychiae: три схематически взятые поэтики умного делания», *Russian Literature*, vol. LVII-III/IV, (Amsterdam, 2005), *Special issue: Contemporary Russian Avant-Garde*, guest-edited by S. Birjukov, pp. 292-315. Текст доступен онлайн: <http://www.ferghana.ru/dom/files/ioffe.htm>

³⁴ См. Thomas Seifrid, p. 1. Вообще же представляется, что имяславие могло быть вполне близко не только Мандельштаму, но и его чуть более старшему современнику, «заклинателю имен и словес» Велимиру Хлебникову: см. В. Кравец, «О хлебниковской 'философии имени'», в *Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens*, Herausgegeben von Holger Kusse, München, Verlag Otto Sagner, 2006. (Specimina philologiae Slavicae. Bd. 145).

³⁵ (Выделено нами, Д.И.). См. Андрей Белый, «Смысл искусства» в его *Символизм как миропонимание*, Москва, 1994, стр. 124.

osis, which means an “emptying”, because in the New Testament passage that describes this act, Christ is said (in Greek) to have ‘emptied himself’) (that is, of divinity) in order to assume the form of man (Phil. 2:7)³⁶».

Развивая догматические идеи «троичности», о. Павел расширяет известную сакральную тройственность до собственной ‘теории триединности слова’, перво-понимаемого им всякий раз в контексте Священного писания. Приведем слова философа из уже цитировавшегося трактата «Строение слова» (год 1922ой): «...в лингвистическом анализе слова подтверждается каббалистическое и александрийское, преимущественно Филона-Иудея³⁷] учение, а чрез него и многих святых отцов о *троякости* смысла Священного писания. А именно, согласно этой герменевтике, каждое место и слово Писания имеет значение, во-первых, чувственно-буквальное, во-вторых, отвлеченно-нравоучительное и, в третьих, идеально-мистическое, или таинственное. <...>»³⁸.

Некая слоистость слова, его «утроенная» сущность подобна, согласно о. Павлу, самому устройству человеческого организма: «Действительно; не только Писание, но и всякое удачное слово имеет три соотнесенных между собой слоя, и каждый может подвергаться особому толкованию. ... Усвоение читаемого или слушаемого происходит одновременно на трех различных этапах: и как звук, вместе с соответственным образом, и как понятие, и, наконец, как трепетная идея, непрестанно колышущаяся и во времени многообразно намекающая о надвременной полноте. Каждый из этих рядов порождается особой духовной деятельностью: мышлением психологическим, драматическим и, как называют иногда, логическим (хотелось бы думать – от *λόγος*), или чувствен-

³⁶ См. Steven Cassedy, *Icon and Logos...*, стр. 312.

³⁷ Значительный интерес Флоренского к иудейской эллинистической каббале, к средиземноморскому античному гностицизму, к наследию такого автора как Филон должен быть всякий раз незамедлительно привлечен к дискуссии, как только заводится речь об анти-еврейских писаниях философа, опубликованных им под псевдонимами, чье авторство было не так давно раскрыто вследствие обнародования писем Флоренского Розанову. См. ниже, в контексте «дела Лосева», наши соображения по этому вопросу. Мы же намереемся в самом близком будущем посвятить отдельную работу вопросу о роли языка иврит, использования текста Ветхого Завета и еврейской магии (каббала) в различных текстах Флоренского. Изучение того большого значения, которое, на наш взгляд, играло *еврейское историческое наследие* (язык иврит, его важные слова, Ветхий Завет, каббала и Филон) в творчестве о. Павла, должно сбалансировать и, по меньшей мере, поставить большой знак вопроса в плане всеобщего отношения к тем текстам его пера, которые были писаны «под маской» (т.е. как бы *не им*) и, как нам представляется, изначально предназначались скорее для особой скандальности провокации, нежели для серьезного и вдумчивого размышления, в духе прочих интеллектуальных медитаций Флоренского, известных нам по его богатому философскому архиву.

³⁸ См. Флоренский, «Строение слова», *Собр. соч. в четырех томах*, том 3(1), 1999, стр. 220

ностью, рассудком, разумом. Эти три духовные функции соответствуют тому, что Филон называл действительностями тела, души и духа»³⁹.

Воззрения о. Павла на три ипостасных слоя в определении «слова» Ю.В. Шатин считает следствием влияния учения В. Соловьева о Троице, и, согласно исследователю, в этом русские религиозные философы – Соловьев и Флоренский – как бы конституируют третий, иноположенный вариант того, что на западе называют *наукой о знаках*, далекий от европейской (де Соссюр) и американской (Пирс) ветвей семиологического знания:

«...В теории *символического дискурса*, созданной П.А. Флоренским, вполне очевидны соловьевские истоки. Троиединство слова, о котором говорит исследователь, прямо связано с софийным пониманием Святой Троицы, поскольку Слово и есть её *символ*, открывающий новое понимание мироустройства. Исходя из прозрений В.С. Соловьёва, П.А. Флоренский создал семиологически завершённое построение, не уступающее открытиям Ч. Пирса и Ф. де Соссюра, но развивающее семиотику в третьем направлении, ещё более отдалённом по своим различиям в сравнении с различиями американской и европейской школ»⁴⁰.

О концептуальном осмыслении языка в терминах троичности и Троицы говорит также и Стивен Касседи: «And so the word becomes a trinity like all the other trinities that Florenskij views as a “basic category of life and thought” (Stolp). The three elements in the trinity of the word correspond to the elements in Florenskij’s definition of Truth and to the Holy Trinity»⁴¹.

В относительно раннем трактате Флоренского «Магичность слова» философ, среди прочего, настаивает на все той же – физическо-телесной – природе слова: «...Ставимый вопрос о слове как *организме* имеет свою длинную историю еще в древности и был предметом оживленных обсуждений, и, именно, с термином “телесности”. Телесен ли голос, телесно ли слово? – спрашивали древние, желая этим сказать по-нашему, имеется ли у слова свое тело, т.е. составляет ли слово нечто устойчивое в мире, или нет. И на этот вопрос Лукреций Карр отвечал: “Corpoream quoque enim vocem constare fatendum est”⁴² – должно признать, что также и голос существует телесным»⁴³. То, как для себя осмысляет вопрос телесности слова (в т.ч. Слова-Христа) Флоренский, напрямую отсылает нас к античной традиции, ко всему религиозному контексту бытования первого христианского духоучения и, в частности, к столь интересному понятию «спермогнозиса», увязываемого с идеей ‘Logos Spermatikos’⁴⁴.

³⁹ См. «Строение слова», там же, стр. 220.

⁴⁰ См. Ю.В. Шатин, цит. соч.

⁴¹ См. Steven Cassedy, «Pavel Florenskij’s Philosophy of Language: Its Contextuality and Its Context», *The Slavic and East European Journal*, Vol. 35, No. 4. (Winter, 1991), p. 542.

⁴² «Ибо голос и звук непременно должны быть телесны».

⁴³ См. «Магичность слова», *Собр. соч. в четырех томах*, том 3(1), 1999, стр. 237.

⁴⁴ Термин *Logos Spermatikos* встречается у большого числа античных авторов, особенно развивается в философии древней Стои. О роли этого понятия и его возможных платонических параллелей в Древней Церкви имеется

Слово, понимаемое как семя, как некий материальный сгусток, как «росток» зерна, очаг произрастания всей природы и мира вещей, являемого демиургическим чином «всепроникающей» потенции Создателя, отдается эхом и в словах о. Павла, непосредственно описывающих извечную связь слова и семени: «...Таким образом, слово мы сопоставляем с *семенем*, словесность с полом, говорение с мужским половым началом, а слушание – с женским, действие на личность – с процессом оплодотворения. Сопоставление это – не ново, и едва ли найдется древний писатель мистического направления мысли, чуждый выстроенным аналогическим равенствам. ... Вспомним Платона, по следам Сократа последовательно и настойчиво развивающего эротическую теорию знания; стремление к знанию – любовное томление, невысказанность знания, еще недозревшего, – беременность, помощь высказаться – *повивальное искусство*⁴⁵, сообщение знания – оплодотворение, учительство – стремление рождать в душах и т.д. А если мы вспомним, что самая Академия была построена на началах гнозиса эротического, то нетрудно проникнуть и в ту мысль, что высказывания Платона – не простые метафоры, не поверхностные аналогии, а выражение существа дела: воистину и Платон видел в слове семенность. А с другой стороны, Евангелие: “семя” притчи о сеятеле, по объяснению Спасителя “Есть слово”»⁴⁶.

Тематике осмысления пространственной физики тела уделяет определенное внимание и Вяч.Вс. Иванов. В своей статье «П.А. Флоренский и проблема языка» он цитирует о. Павла: «...Следовательно, на границе Земли и Неба длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, со стороны наблюдаемое – бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость. Разве это не аристотелевские чистые формы? Или, наконец, разве это не воин-

также некоторое количество исследований. Укажем на одно, разбирающее этот термин в контексте Св. Афанасия Александрийского: F.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden, Brill, 1974. «Теория Логоса» Афанасия Александрийского может быть интересна также и в контексте и знаменитой книги Владимира Эрна.

⁴⁵ Флоренский здесь, очевидно, имеет в виду важное сократическое интеллектуальное искусство «*майевтики*» (*maieutike*) очень актуальное и для теории русских символистов – например для Вячеслава Иванова. Как говорил Платон (в ч. в *Теэтет*), столь важный для русского символизма: «...Теперь мое повивальное искусство, во всем похоже на акушерское, отличаясь от него лишь тем, что я принимаю роды у *мужей*, а не у *жен*, роды *души*, а не *тела*. Мое главное умение состоит в правильном распознании и отделении рождающихся фантазмов и лживостей в молодых душах от вещей живых, здоровых и реальных. По обычаю акушерок и я должен быть стерильным...» См. также Ю.В. Шатин, «Герменевтика и майевтика как два способа понимания текста», *Критика и семиотика*, Вып. 3/4, 2001, стр. 64-168.

⁴⁶ См. «Магичность слова», *Собр. соч. в четырех томах*, том 3(1), 1999, стр. 247.

ство небесное, – созерцаемое с Земли как звезды, но земным свойствам чужое?»⁴⁷.

Проблему некоторой эмпирической «эфемерности телесного» в контексте понятийности слова Флоренский решает с помощью особого статуса, наделяемого им этому феномену: «Слово синэргетично: энергия <нрзбр.> (выделено нами, курсив наш – Д.И.) ...как бы по нарезкам винта мое внимание ввинчивается в семему по ее наслоениям и тем концентрируется, как не могло бы концентрироваться никаким индивидуальным усилием. Слово – есть метод, метод концентрации. ... Сила действия слова, со стороны его семемы, – в спиральности его строения, ... слово втягивает, всасывает в себя и затем себе подчиняет. Слово – конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни: оно уплотняет ее примерно как губчатая платина уплотняет в своих порах кислород и потому приобретает чрезвычайную действенность на пущенную в нее струю водорода, этим сгущенным кислородом сжигаемую; так вот и слово с усиленною властью действует на душевную жизнь, сперва того – кто это слово высказывает, а затем, возбужденною в говорящем от соприкосновения со словом и в слове – от прикосновения к душе, энергией – и на тот объект куда произносимое слово направлено. Правду сказал Витрувий, определивший слова – как “истекающий дух и слух, доступный ощущению от удара воздуха”⁴⁸. ... Термин как *слово слов*, как *слово спрессованное*, как сгущенный самый существенный *сок слова*, есть такой конденсатор душевной жизни...»⁴⁹.

Закономерно, что философия имяславия у Флоренского самым тесным образом переплетена с его строящейся теорией «слова» как такового. Вот, к примеру, вполне характерная цитата: «...В расширительном смысле, под *словом* надо разумеать всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне, поскольку целью такого проявления мы считаем не внешне учитываемые энергии, физические, оккультные и прочие, а смысл, их посредством входящий в мир транссубъективный. Впрочем, не здесь впервые так расширяется понятие о слове. И в лингвистике различают разные виды языков, язык жестов, язык знаков, язык музыкальных сигнализаций и т.п. и т.п., причем цель всех рассматриваемых там деятельностей есть выражение смысла; по единству же этой цели, деятельности, по-видимому весьма различные, объединяются все-таки, – под одним общим наименованием языка»⁵⁰.

В рамках настоящей работы мы не можем дать развернутое и обстоятельное описание всей лингвистической философии о. Павла; оказывается также затруднительно представить по-настоящему подробную картину даже только имяславской ее (этой философии) составляющей. Можно лишь посетовать, что в отличие от протоиерея С.Н. Булгакова или тайного (живущего особым построгом в миру) монаха-имяславца А.Ф. Лосева, о. Павел не оставил нам отдельной книги с фундаментально-системным изложением своей «философии

⁴⁷ Вяч.Вс. Иванов, «П.А. Флоренский и проблема языка», стр. 220.

⁴⁸ “Vox est spiritus fluens et aeris ictu sensibilis auditus”.

⁴⁹ См. Магичность слова, там же, стр. 240-241.

⁵⁰ О. Павел Флоренский, «Имяславие как философская предпосылка», в *Собр. соч. в четырех томах*, том 3(1), 1999.

имени». Нам приходится иметь дело с довольно большим массивом довольно разрозненных, разновременных и разножанровых материалов его сочинения, подавляющее большинство которых не были опубликованы при жизни автора, жили в своей рукописной форме, зачастую не полностью пригодной к немедленной печати.

Известно, что 'философией имени' Флоренский начал пристально интересоваться, учась в Московской Духовной Академии, когда он создал один из первых обширных трактатов на эту тему под названием «Священное переименование»⁵¹. После периода имяславских споров, который глухо стих пред лицом наступающего в стране господства марксистско-ленинской власти и идеологии, в середине двадцатых годов о. Павел вновь обращается к этой проблематике, создавая ряд небольших текстов, посвященных вплотную богословско-ученому теоретизированию в области понятий имени и слова. В вышеназванном тексте о. Павел как бы дает в сжатом виде основу своего «имяпонимания», соотносящуюся с соответствующей религиозной проблематикой этого вопроса.

В настоящей работе нам стоит ограничиться, пожалуй, указанием лишь на наиболее значимые узлы воззрений о. Павла на природу 'Имени' и слова, на главные, с нашей точки зрения, в этом «имяславском» и теоретико-словесном отношении тексты, в том числе те, которые о. Павел создавал в ранне-

⁵¹ Вот что пишет игумен Андроник (Трубачев) в предисловии к новейшей публикации этого труда: «Многие из читавших книгу священника Павла Флоренского *Стоп и утверждение Истины* (1914) обращали особое внимание на 20-е примечание: "Относительно того, что слово понималось в древности и понимается по сию пору как некоторая *мистическая реальность* а, в частности, что смысл речения «εις ὄνομα» в Священном Писании – мистический и метафизический, а вовсе не номиналистический, не вербальный, – доказательства см. в исследованиях..." и далее среди списка литературы: "П. Флоренский. *Священное переименование*. 1907 (суммирующая работа; готовится к печати)". Что это за работа? Была ли она опубликована? Сохранилась ли рукопись? – эти и подобные вопросы естественно возникают у интересующихся творчеством отца Павла. Прошло 100 лет со времени написания П.А. Флоренским этого труда, и вот он, наконец, дождался опубликования. С точки зрения формальной, данная работа является соединением двух курсовых сочинений, написанных П.А. Флоренским во время учебы в Московской Духовной Академии на 2-м и на 3-м курсах. <...> Какое же место занимает это сочинение в творчестве отца Павла? 1. Эта работа явилась продолжением его исследований закона прерывности (об этом сам П.А. Флоренский пишет в предисловии). 2. Эта работа заложила фундамент **философии языка** П.А. Флоренского. Его последующие философские работы («Общечеловеческие корни идеализма», «Мысль и язык», «Имена»), а также богословская позиция в споре об Имени Божием опирались на фундаментальное историко-религиозное исследование 1906–1907 гг.». См. «Предисловие» игумена Андроника в книге Флоренский П. А. *Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании*, Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы при МГУ им. М.В. Ломоносова, 2006.

советский период (грубо обозначим это время с 1917-го года по конец двадцатых)⁵².

Говоря о лингвистической философии о. Павла, важно не упускать из виду факт общей направленности его деятельности на некий принципиальный «антиномизм». Как об этом пишет С.М. Половинкин: «...Антиномизм П.А. Флоренского есть новый поворот и углубление аритмологии московской философско-математической школы: “Введение противоречия и любовь к противоречию наряду с античным скепсисом – кажется, высшее, что дала древность. Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие останется глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он – не монолитный кусок, если он самому себе противоречит – мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости”. У истоков антиномизма П.А. Флоренский ставит Платона, большинство диалогов которого он понимает как “художественно драматизированные антиномии”»⁵³.

Ради торжества антиномистического принципа философствования Флоренский готов обнять даже такого враждебного русской православной метафизике персонажа, как И. Кант: «...Высоко оценивается и антиномизм Канта: “Идея о возможности антиномий разума – это самая глубокая и самая плодотворная из идей Канта”. Антиномическая природа разума есть условие его существования: “По природе своей разум имеет закал антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в разуме статика его и динамика его исключают друг друга, хотя вместе с тем они не могут быть друг без друга”»⁵⁴.

Идея тотальной антиномичности воззрений о. Павла поясняется и далее: «...Сама истина у П.А. Флоренского есть *антиномия*: “Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она заранее подразумевает и принимает свое отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности приятием в себя этого сомнения и даже – в его пределе. Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка истина есть *противоречие*, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины, и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности – с необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть *антино-*

⁵² То есть в период относительно либеральных условий жизни для о. Павла, дававших возможность, почти не страдая, жить и писать (хотя бы в стол) – время вплоть до соловецкого первого заключения философа.

⁵³ См. С.М. Половинкин, «П.А. Флоренский: Логос против Хаоса», *Флоренский: Pro et Contra*, Санкт Петербург, 1996, стр. 625-648.

⁵⁴ См. С.М. Половинкин, «П.А. Флоренский: Логос против Хаоса».

мия, и не может *не быть* таковою». Постигание этой истины – *антиномии* есть подвиг веры...»⁵⁵. Антиномийная антитетичность, которая усматривается в «двоёмной природе» Логоса-Христа, в двуприродном начале его бытия, как и в двойственной сущности формулы Флоренского относительно Имени Бога (где Бог не есть только имя⁵⁶), эта антитетичность оказывается необычайно характерной для всей системы философствования о. Павла. Имяславская «лингвистика», таким образом, может опосредованно образовывать своего рода «ядро» мировоззренческих интересов Флоренского.

Весьма показателен в отношении главной имяславческой проблематики Флоренского уже упоминавшийся выше текст, известный под названием «Имяславие как философская предпосылка». Не располагая точной датой создания данного текста, можно предположить, вслед за крупнейшим специалистом в деле текстологии о. Павла, подлинным подвижником *флоренсковедения* игуменом Андроником (Трубаевым), что с наибольшей вероятностью можно отнести его к двадцать второму году⁵⁷.

Описывая специфику и непосредственные побуждающие истоки этого важного текста, Игумен Андроник пишет, в частности: «...Особенностью бесед П.А. Флоренского было то, что проблематика их сосредотачивалась на рассмотрении имяславия как философской предпосылки общечеловеческого миропонимания. Об Имени Божиим в отличие от афонских имяславцев Флоренский мыслил, во-первых, *антиномически*»⁵⁸ (Имя Божие есть Бог, но Бог не

⁵⁵ См. С.М. Половинкин, там же.

⁵⁶ Сергей Булгаков так развивал эту формулу Флоренского: «...<С>вязка *есть* отнюдь не означает равенства или тождества...<...> Те, которые делают суждение обратимым, не считают с прилагательностью сказуемого и руководятся лишь формально грамматическими, этимологическими признаками, игнорируя синтаксис с его внутренними формами. Поэтому в выражении *Имя Божие есть Бог*–слово *Бог* есть сказуемое (и может быть, конечно, с некоторой приблизительностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество – Θεῖον, Θεότης), в греческом языке оно должно стоять без члена, так что все выражение имеет такой вид το τοῦ Θεοῦ οὐνοῦ Θεός ἐστίν (но не ο Θεός). Поэтому совершенно недопустимо обратное суждение, которое могло бы гласить приблизительно следующее: ο Θεός το τοῦ Θεοῦ οὐνοῦ ἐστίν, – такая действительно, имябожническая формула означала бы не только хульную ересь, но и полную бессмыслицу». См. *Философия имени*.

⁵⁷ См. комментарий игумена Андроника в *Священник Павел Флоренский, сочинения в четырех томах*, том третий (1), Москва, Мысль, 1999, стр.555.

⁵⁸ Вот что пишет о теоретической антиномичности в философии языка Флоренского американский историк русской философской мысли Стивен Кассиди, подчеркивая связь обсуждаемого философа (возможно и через А.А. Потебню) с наследием Вильгельма фон Гумбольдта и его все еще в большой степени *пионерской* на тот момент философией языка: «...Florenskij stresses the antinomy. As he sees it, language is both *ergon* and *energeia*, and he supplies native Russian words to translate Humboldt's Greek: вещьность and деятельность, which might most accurately be rendered respectively as "thinghood"»

есть имя), во-вторых, *синергитически* (в Имени Божием он признавал сопряжение двух энергий, Божией и человеческой). Не считая своих взглядов и формулировок окончательными или лучшими, Флоренский полагал необходимым для будущей церковной жизни совместное обсуждение и выяснение вопроса о почитании Имени Божия. При этом, в силу своих научных интересов и духовного опыта, Флоренский занимался преимущественно “философской теорией имен” (реализм и номинализм), а не вопросом об Имени Иисусове, наиболее сложном догматически и требующем прежде всего святоотеческого духовного опыта. Все эти беседы предвосхитили и подготовили обобщающую работу *Имеславие как философская предпосылка*⁵⁹.

Во второй части этого трактата философ осмысляет господствовавшие в то время этно-лингвистические модели разделения природы народов и ‘народного духа’ в контексте формирования языковой природы слова. Он пишет: «...Что познаем мы именами – об этом равно свидетельствует и арийская, и семитская группы языков. Но свидетельствуют об одном факте – с разных сторон. В акте знания мы различаем *содержание* его от его *формы*, – что знания и как знания. Рассуждая теоретически, мы уже характеризовали эти два момента как две энергии – энергию познаваемой реальности и энергию познающего субъекта. Но, хотя в акте познания обязательны и та и другая, однако, в самознании познающего выступает преимущественно или та, или другая: гармоническое равновесие обоих акцентов не находится в равновесии устойчивом. Поэтому *имя*, как зрелый акт познания, получает преимущественную окраску или от момента реального, объективного, или – от формального, субъективного...»⁶⁰.

Центральная роль здесь уделена концептам «сознания» и «познания», оперированию категориями интер-субъективной логики, описывающей разницу сущностей понятия «имя» в главных культурах лингвистической древности: «...Размышляющие о *познании* редко удерживаются в положении равновесия, а вообще говоря, стремятся к предельному освобождению познания либо

and “activity” (*Antinomija jazyka*). Language, in other words, is a constantly evolving medium, and yet we tend at any given moment to view it as if it were a fixed system of communication. In ‘*Stroenie slova*’, another essay on language written for *U vodorazdelov mysli*, he formulates the antinomy slightly differently. There he says that language possesses monumentality (монументальность) and receptivity (восприимчивость). By “monumentality” Florenskij means the status of the word as a “monument” for all to behold, in other words, the basic elements in the word that are accessible to all speakers and that are the same for all speakers (*Stroenie slova*). By ‘receptivity’ Florenskij means the word’s ability to convey something unique to an individual in a given time and place.» См.

Steven Cassedy, «Pavel Florenskij’s Philosophy of Language: Its Contextuality and Its Context», *The Slavic and East European Journal*, Vol. 35, No. 4. (Winter, 1991), pp. 537-552.

⁵⁹ См. *Собрание сочинений в четырех томах*, том 3(1), 1999, стр. 561-562.

⁶⁰ См. *Имеславие как философская предпосылка*, в *Собр. соч. в четырех томах*, том 3(1), 1999, стр. 281.

от одного, либо от другого его момента: когеновский панлогизм и авенариусовский эмпириокритицизм в последнее время были крайними выразителями того и другого течения. Но уже в духе языков заложены оба направления мысли, только без крайности уничтожения подчиненного момента познания *Шем* и ему сродные – это познания со стороны познаваемого объекта, это то, на что направлено переживание, – что переживается. *Имя* и его арийские сродники – это познание со стороны познающего субъекта, то, что служит орудием познания»⁶¹.

Далеко неслучайно, на наш взгляд, что ивритский термин «шем» (שם), который означает как общее языковое понятие «имя», так и, собственно, «Имя» Бога⁶², занимает столь видное место в рассуждениях Флоренского⁶³: «*Шем* метит преимущественно в познаваемую реальность, а *имя* имеет в виду на первом плане познающего. Но реалистический момент в своей глубине есть интуиция, еще глубже – мистика; идеалистический же – конструкция разума. Поэтому семитское *шем* на поверхностном плане соответствует сенсуализму, а на углубленном – конструктивному идеализму. Если продолжать линии общих устремлений, то на первом одностороннем пути лежит невыразимое словом *бесформенное мистическое волнение*, музыка, заумный язык, а на втором – беспредметная логика, шире – математика, “не знающая, о чем она говорит и истинно ли то, что она говорит”»⁶⁴.

Флоренский продолжает акцентирование особой реальности имени, его тождественности физике жизни, наполненности всеми необходимыми для эмпирического наблюдения энергиями (выделено нами для «анти-соссюрианского» контекста – Д.И.): «Для всех народов имя не есть пустая кличка, не «звук и дым», **не условная и случайная выдумка**, хотя бы “ex consensu omnium”, а полное смысла и реальности явленное в мире познание о мире. *Что – имя?.... только звук*. Так не думали древние: имя для них было познанной и познаваемой сутью вещи, идей. Назначение его – выделять объект из общего хаоса впечатлений и соединять с другими, но уже координированно. Функция имени есть связность. Имя размыкает беспорядок сознания и смыкает порядок его. Оно и реально, и идеально. Оно есть начало членораздельности, начало рас-

⁶¹ См. Имяславие как философская предпосылка, стр. 281

⁶² Оно обозначает также и Сима.

⁶³ Здесь важно напомнить, что евреи обозначают на иврите (кажется, единственный казус в мировой религиозной практике!) свое Божество как просто к *Имя*. Т.е. слово «Имя» было (и есть) единственно-легитимным способом словесного описания Бога. Это слово используют как разговор о Боге в третьем лице, в частности, для того чтобы не поминать Его имя всуе. Для самого непосредственного обращения ко Всевышнему используют слова-имена плана «Адонай» (Господь) и т.п. Произнося же «Ха-Шем» ([это] Имя) в качестве самого подходящего воззвания к Богу, называют уже *полностью адекватную* этому концепту сущность. Таким образом, ивритское понятие «Имя» несет в себе чуть ли не весь тот заряд ‘трансцендентного’ и ‘энергийного’, который столь характерен для имяславческой деятельности русских религиозных философов.

⁶⁴ См. Имяславие как философская предпосылка, там же.

члененности, начало лада и строя. Короче, имя не есть звук, а есть слово **Λόγος**, т. е. слово = разум, звук = смысл, то и другое в их слиянности. А если так, то не прав ли Гёте, переводящий Евангельское Слово – чрез Деяние – That. “В начале было Деяние”, ибо только слово **имя** может быть деянием. В слове мы приобщаемся Вселенскому Слову, Вселенскому Разуму, Вселенскому Деянию, в котором “живем, движемся и существуем”⁶⁵.

Философ также пишет (выделено нами – Д.И.): «...И мы уверены: *слово* есть *сам* говорящий. Напротив, рассматривая слово с берега Я, – свое собственное слово, под углом психо- и гносеологии, мы можем и должны говорить о нем: “Вот она – познаваемая реальность, вот он – познаваемый объект”, – и тут, конечно, постольку, поскольку у нас нет специального задания остановиться в упор на средствах выразительности, подобно тому, как когда мы смотрим на картину эстетически, не задаваясь оценкой добротности холста или крепости подрамника. А когда мы установили себе, что **слово – это самый объект, познаваемая реальность**, то тогда чрез слово мы проникаем в энергию ее сущности, с глубочайшей убежденностью постигнуть там самую сущность, энергией своею раскрываемую. Слово есть сама реальность, словом высказываемая, – не то чтобы дублет ее, рядом с ней поставленная копия, а именно она, самая реальность в своей подлинности, в своем нумерическом самотождестве. Словом и через слово познаем мы реальность, и слово есть самая реальность»⁶⁶.

К этим писаниям тематически примыкают и другие «отрывки» имяславской ориентации, изданные в первой части третьего тома его четырехтомного (на деле число томов этого серийного издания оказалось много большим) «Собрания сочинений» (из цикла «У водоразделов мысли»). Можно упомянуть письмо Флоренского архиепископу Антонию (Храповицкому) (1915-ый год), *Проект текста для нового послания об Имени Божием* (1917-ый год); или более цельный фрагмент, известный как материал 1921-го года написания: «Об Имени Божием». В этом последнем тексте о. Павел, в частности, писал вполне согласованно со всеми остальными его писаниями «языковой» и «филологической» ориентации: «Понятие символа^[67] есть узел по вопросу об Имени Божием, а имяборчество – удар и попытка разрушить понятие символа. Имяборчество опасно именно тем, что оно разлито незаметно повсюду... Вопрос о символе есть вопрос соединения *двух бытий*, двух пластов – высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего, пропитываемым им»⁶⁸.

⁶⁵ См. Имяславие как философская предпосылка, стр. 281-282.

⁶⁶ См. Имяславие как философская предпосылка, в *Собр. соч. в четырех томах*, том 3(1), 1999.

⁶⁷ См. также – Рената Гальцева, «О типах символа у П.А.Флоренского» в *П.А. Флоренский и культура его времени*, под ред. М. Хагемейстера и Н. Каухчишвили, Blaue Horner Verlag, Marburg, 1995, стр.341-352.

⁶⁸ «Об Имени Божием», *Сочинения в четырех томах*, том. 3(1), цит. соч, стр. 354.

Обособляясь (стремясь) от языческого пантеизма Флоренский (мистик и эсотерик), писал: «В пантеизме мы (! – Д.И.) Бога не именуем, а в откровении с этого все начинается: беседа с самарянкой – мы знаем, кому кланяемся», то есть именуем Его. Перед пришествием Иисуса Христа было заметно, с одной стороны, искание богов, а с другой – искание имен. А когда пришел Иисус Христос поиски неведомых богов стали не нужны. С возвещения Неведомого Бога начал свою речь и Апостол Павел в Ареопаге. Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа... Мы не понимаем важности, значимости, массивности Имени Божия, которое в Библии, особенно в Ветхом Завете, выступает с необычайной ясностью... Психологическое впечатление от Имени Божия выражено как впечатление *тяжести*. Это как падающий на голову слиток золота. В Ветхом Завете понятие Имени Божия пости тождественно с понятием Славы Божией. Между ними происходят постоянно переключки»⁶⁹.

В общем и целом необходимо отметить, что (едва ли не) самый видный философ и интеллектуальный уставоначальник русского имяславия Флоренский совершенно осознанно включает себя в контекст исторических «паламистских споров». О. Павел видит себя как бы продолжателем дела византийских исихастов. Неудивительно, что намечается, в качестве одной из центральных, проблемная полемика в отношении всей топики «Света» – т.е. энергичной направленности молитвы умного делания связанная, в первую голову, с особым Сиянием, открывшимся на горе Фавор⁷⁰. О важности общей парадигматики

⁶⁹ Цит. соч., стр.359. Добавим здесь замечание по поводу особого амбивалентного отношения философа к еврейской традиции и видимой ценности для него языка текста ТАНАХа (Еврейской Библии). Бог в священных книгах евреев именуем, как и в нынешнем просторечивом иврите в качестве, «одного лишь» «Имени», произносимого как «Ха Шем»(Имя). О деталях этого см. книгу Михаила Ковсана: *Имя в ТАНАХе. Религиозно-философский смысл и литературное значение*, Иерусалим 1996.

⁷⁰ В топографии современного Израиля это место является в виде относительно скромной по размерам «Хар Тавор», которая, тем не менее, выглядит весьма внушительно в своем ландшафтном контексте–т.е. в виде Горы, чье название на иврите дословно означает аллегорическое «Пуп Земли» (этот еврейский концепт отчасти параллелен древнегреческому ритуальному термину «omphalos»). О важности самого этого понятия «омфалос» см. Alexander, Philip S. “Jerusalem as the ‘omphalos’ of the World: on the History of Geographical Concept”, *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, Issue No.182, Volume 46, Number 2 (Spring 1997). Этот холм (или гора) располагается в восточной части Израильской долины, к юго-востоку от города Назарета. Ее арабское название – «Джабель-эт-Тор». Сама гора и сейчас особенно приметна благодаря своему относительно обособленному расположению. На горе Фавор – Пс. 88:13; Иер 46:18, сходились границы уделов Зевулуна (Нав 19:12), Иссахара (ст. 22) и Неффалима (ст. 34). На Ф. Варах собирал колена Завулона и Неффалима на войну с Сисарой (Суд 4:6, 12, 14). В новозаветной текстуальной традиции Святая гора Фавор известна как «Гора Преображения». В евангелии от Матфея и Марка, где повествуется о «горе высокой», видимо имеется в ви-

света (в контексте Флоренского) говорил в свое время еще кн. Евгений Трубецкой⁷¹.

Флоренский очередной раз подчеркивает замечательную *реальность* имени слова, привлекает для своей мотивировки также и византийскую топику, совершенно естественно возникающую в данном контексте. Он пишет «...Имя Божие, как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того – есть Бог, – Именем в самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении Своей реальности... В специальной области, хотя и

ду Гора Фавор. «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и **просияло лице Его**, как солнце, одежды же Его сделались белыми, **как свет**. И вот, явились им Моисей и Илия, с ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! Хорошо нам здесь быть; если хочешь сделаем здесь три кущи: Тебу одну, и Моисею одну, и одну Илию». (От Мф. 17, 1-5). Особая традиция освящения горы Фавор как локуса светоносного Преображения Христа начинается, видимо, со времени равноапостольной царицы Елены, когда, по археологическим данным, воздвигается базилика на предполагаемом месте Преображения, а также и другой храм на месте, где по преданию спали во время Преображения апостолы Петр, Иаков и Иоанн. Базилика Преображения стояла на самой высокой точке горы, второй храм располагался на близком расстоянии, но несколько ниже.

*«Твоя суть небеса, и Твоя есть земля.
Вселенную и исполнение ея Ты основал еси.
Север и море Ты создал еси:
Фавор и Ермон.
Твоя мышца с силою
да укрепится рука Твоя, и вознесется десница Твоя.
Блажени людие ведущии воскликновение
Господи, во свете лица Твоего пойдут,
И о имени Твоем возрадуются».* (Псалтирь 88, 12-17).

Ср. с тем, как поется в православном песнопении: *«Днесь Христос на горе Фаворстей, Адамово пременив очерневшее естество, просветив богосодетла.// Сиянием добродетелей, просвещенный вопиет, на горе святей зряще Божественное Господне Преображение.// Солнце убо землю уясняя, абие заходит: Христос же со славою облистав на горе, мир просветил есть.// Видеши на Фаворе, Моисей же и Илия, от Девы Отроковицы Бога воплощаемы, человеком на избавление.// Преобразился еси на горе Христе Боже, показавый учеником Твоим славу Твою, якоже можаху: да возсияет и нам грешным свет Твой присносущный, молитвами Богородицы, Светодавче, слава Тебе».*

⁷¹ Трубецкой Е. «Свет Фаворский и преображение ума», *Вопросы философии*, 1989, вып. 12, стр. 112-114. См. также, современную работу: Паршин, А.Н., «Свет и слово (к философии имени)», в *Имяславие, Антология*, ред. Е.С. Полищук, 2002, Москва, Faktorial Press. стр.529-544.

средоточной по определяющей ответственности, вопрос о являемости являемого и именуемости явления по являемому был обсуждаем и приведен к общечеловеческому решению в Паламистских спорах 14 в. – в длительном споре об энергиях и сущности Божией. Свет, духовно созерцаемый подвижниками на вершине подвига и ощущаемый как свет Божий, есть ли явление Его Самого – энергия Его существа...?»⁷².

В своей лекции 17 сентября 1908-го года (в Московской Духовной Академии) имевшей несколько амбициозное название «Общечеловеческие корни идеализма», Флоренский подчеркивал и как бы делал достоянием открытой дискуссии свой интимно-мистический путь духовидческого постижения православия, путь, пролежавший через основополагающую роль *имени и слова*: «<Е>если имя несет в себе мистические энергии, то можно пользоваться этими энергиями со стороны. Кудеснику – звать чужого имени, – оно несет благополучие и власть, когда он заклинает высшие существа; но оно же может причинить ему и гибель. Отсюда – многочисленные табу на имена, – запреты называть те или иные имена. Таковы названия болезней, имена темной силы, слова «непристойные». Можно призвать имя и, – не справившись с ним, – погибнуть. Наконец, всемогущее Имя Божие дает полную власть над всею природою, потому что в Имени этом открывается звателю Его божественная энергия и божественная помощь. Таким образом, “для первоначального человечества имя носит *демонический* характер” (Гизебрехт). <...>»⁷³.

Иронически развивая немаловажную для очень многого в религиозной культуре тему **двойничества** (тени, проекции, нити и т.д.) Флоренский пишет: «...Имя есть насмешливый двойник его носителя, – будь то Бог или человек, – и с именем надобно обращаться весьма осторожно. <...> Имя вещи есть идея-сила-субстанция-слово, устанавливающая для этой вещи единство сущности в многообразии ее проявлений, сдерживающее и формирующее самое бытие вещи. А раз – так, то понятно само собою, что изменение глубочайшей сущности, – изменение религиозного содержания вещи, изменения *situs* вещи в вечном порядке иного мира и изменение имени вещи необходимо соответствуют друг другу как предмет и его тень». <...>⁷⁴.

Как представляется из этого фрагмента, Флоренский намеревается наделять имя и слово наиболее «сильным» возможным наполнением и содержанием. В жестком соответствии со всей языковой философией о. Павла, имя вещи намертво крепится к предмету обозначения, лишиться имени невозможно, точно так же, как невозможно лишиться тени (перестать отбрасывать ее). Возникающая здесь «демоническая» ассоциация тоже, как кажется, далеко неслучайна. Ведь если «имя им Легион», то легитимного имени у «этого» как бы вообще нет, как нет у него и тени. Метафорические рассуждения Флоренского о тени и предмете имени могут быть интересны в контексте размышления о древнеегипетской культуре, в области концепции «Ка» и «Ба».

⁷² «Имеславие как философская предпосылка», в *Собр. соч. в четырех томах*, том 3(1), 1999, стр. 270.

⁷³ См. «Общечеловеческие корни идеализма», в *Сочинения в четырех томах*, Москва, том. 3(2), 1999, стр. 164.

⁷⁴ См. *Общечеловеческие корни идеализма*, стр. 164.

Динамика изменения и развития индивида тотально обусловлена, согласно Флоренскому, ролью имени как квинтэссенции жизни всякой данной «именованной персональности»; по словам философа: «Человек, претерпевший религиозное перемещение или смещение с прежнего своего места, перестает уже быть, с мистической точки зрения, прежним человеком, и потому это измерение его религиозного *situs* отражается и на имени. ... Для древнего сознания имя и сущность – не два взаимно-обусловленные явления, а одно, *имя-сущность*, так что изменение одного есть *ipsa* изменение другого: ведь в имени-звуке таинственно присутствует имя-сущность. Звук имени есть звук пресуществленный, так что в нем телесно, физически воплощено сверхчувственное. Поэтому правильное всего сказать, что в изменении звука-имени обнаруживается изменение сущности имени. ... Тут обрисовано мною мистико-магическое воззрение на мир в его наиболее общих очертаниях»⁷⁵.

Важнейшее, формообразующее влияние имени на человека становится для Флоренского, в соответствии со всем этим, едва ли не аксиомарным: «...Имя есть последняя выразимость в слове начала личного (как число – безличного), нежнейшая, а потому наиболее адекватная **плоть личности**. Духовное существо личности само по себе невыразимо. <...> Имя – ближайшее подхождение к ней самой, **последний слой тела**, ее облекающий. <...> Оно наиболее обобщенно показывает нам личность, удерживая ее индивидуальный тип, без которого она не была бы сама собою. В имени наиболее четко познается духовное строение личности, не затуманенное вторичными проявлениями...»⁷⁶.

В своей лекции-трактате девятьсот восьмого года Флоренский высказывает очень характерные для всего его прочувствованного мировоззрения идеи «**материальности имени**, предельной эмпирической реальности этого концепта, чей удел не может быть сведен до соссюрианской арбитральной «случайности». о. Павел заключает: «...Между носителем имени и самым именем признается сходство, и это сходство иногда мыслится как подражание именуемого своему имени. ... однако, именуемый не только подражает имени, но и участвует в нем. Так, все члены рода со-участвуют в фамильном имени. Можно сказать и наоборот: Имя присутствует в именуемом, входит в него и, в этом смысле, является как бы внутренней формой именуемого. Если ранее мыслилось, что человек самостоятелен и подражает имени от себя, то теперь оказывается, что он обладает мистическою сущностью имени потому, что само имя оформливает его, присутствует в нем. Так, теофорные имена иногда дают божеские свойства их носителям. ... <...> имя находится с носителем своим в реальном взаимо-действии, – являясь причиною мистического его бытия, – или потому, что носитель *участвует* в имени, или потому, что имя *присутствует* в носителе»⁷⁷. Столь интересующая о. Павла «теофорность» имени может также намекать и на общий дух его «теодицеи», поиска божественного оправда-

⁷⁵ Общечеловеческие корни идеализма, том. 3(2), 1999, стр. 164-165.

⁷⁶ См. Флоренский, «Имя и личность», в *Сочинения в четырех томах*, том 3(2), 1999, стр. 169-171.

⁷⁷ «Общечеловеческие корни идеализма», стр. 167.

ния, не без надежды на своего рода «божественность» (пусть и лишь на уровне обретения соответствующего имени).

Еще одна большая работа Флоренского, имеющая непосредственное отношение к философии языка и общеконтекстуальной имяславской проблематике – это, несомненно, книга с условным названием «Имена», представляющая собой позднейшую переработку текста «Священное переименование», работу над которым Флоренский вел с юности, с самого начала девятисотых годов. Стоит здесь, кстати, заметить, что согласно изначальному своему плану Флоренский (а пророс его амбивалентное отношение к еврейству) одно из значимых мест думал уделить (и отчасти уделил) понятию и смыслу «имени» в семитских языках⁷⁸. В книге «Имена» этот план претерпел некоторые изменения. Главный лейтмотив этой в высшей степени любопытной книги может быть усмотрен в подзаголовке: «Метафизика имен в историческом осмыслении»; общий замысел разработки этой темы был несколько редуцирован в конечной версии опубликованных материалов⁷⁹.

Основную часть «Заметок по ономотологии» (то, что наряду со «Словарем имен» ныне часто издается⁸⁰ в виде книги о. Павла, обычно озаглавленной как «Имена»), автор написал или «надиктовал» в середине двадцатых годов, в то же время, когда писались и (отчасти) публиковались работы А.Ф. Лосева и Густава Шпета на сходную «около-лингвистическую» тематику. Подобная «синхронность» философской мысли, конечно, не может не наводить на размышления о своего рода «предестинации» истории русской мысли этого направления.

Одним из ключевых вопросов, требующих внимания в будущем исследовании, может стать, несомненно, аспект и мера влияния западной лингвистической мысли на о. Павла Флоренского, – и в частности, и на его идеи о формах жизни слова. Имеющиеся работы на эту тему не всегда можно назвать полностью удовлетворительными⁸¹.

⁷⁸ «Этимон слова “имя” в семитских языках», См. цит. соч. том. 3(2), 1999, стр. 525. См две подглавки ‘Главы I’: *Лингвистическое исследование слова ‘имя’* (под номерами четыре и пять) в новом издании книги: «Этимон слова “имя” в семитских языках. Словоупотребление “имени” в семитских языках»: Флоренский П.А. *Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании*, Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы при МГУ им. М.В. Ломоносова, 2006.

⁷⁹ В словах комментатора-текстолога, справедливых, оговоримся, на время 1999го года: «...единой авторской рукописи работы “Имена” не известно». См. том. 3(2), стр. 527.

⁸⁰ См., для первого попавшегося относительно раннего примера: Флоренский П.А., *Имена*, Кострома, Купина, 1993.

⁸¹ См. небольшую работу профессора славянской филологии одного из университетов французского города Бордо Мариз Денн (Maryse Dennes) : «От науки о логосе к топологии двух видов познания», *Вестник Московского университета*, Серия 7, Философия, №1, 2003, стр. 21-30. А также этого же автора: Денн М. «Наследие В. Соловьева и русской религиозной мысли в работах Г. Шпета» *Соловьевский сборник. Материалы международной конференции*

2. О. Сергей Булгаков и его теория имени-слова⁸²

Интересующий нас отдельно-книжный «имяславский», довольно пространственный трактат философа был написан им в пост-революционной Ялте в 1919-1920 годах⁸³. Человек иной – более, наверное, удачной, чем у оставшегося в СССР А.Ф. Лосева, судьбы, – отец Сергей пришел к теме философии имени, подобно (более молодому своему современнику⁸⁴) Лосеву, через проблему доктринально преследуемого властимущими русской церкви имяславия. Булгаков был очень глубоко погружен в имяславскую полемику и проблематику, официальным образом ораторствуя, проповедуя, убеждая⁸⁵. В общем, надо

В.С. Соловьев и его философское наследие, под ред. И. Борисовой и А. Козырева, Москва, 2001, стр. 135-143. См. также, для суммирования этого вопроса нашу уже упоминавшуюся статью: «Пассивное противостояние диамату на пути к онтологии и феноменологии...».

⁸² Для понимания общего контекста имяславия Булгакова в жизни Серебряного века и соловьевского философского направления (платонизма и нео-платонизма) см. небольшую работу Сергея Хоружего: «Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма», в книге *С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130летию со дня рождения, 5-7 Марта, 2001го года*, ред. А.П. Козырев, Москва, Русский Путь, 2003, стр. 190-207. См. также соответствующие страницы из ценной монографии Пиами П. Гайденко: *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*, Прогресс-Традиция, Москва 2001. В отношении важного в влияния европейского романтизма см. работу Екатерины Евтуховой: Evtuhov, Catherine, «On Neo-Romanticism and Christianity: Some 'Spots of Time' in the Russian Silver Age», *Russian History*, 20,1-4,1993, pp. 197-212.

⁸³ Издан текст этой книги – «Философии имени», который автором был, однако, назван немного иначе («К философии имени») был лишь после смерти философа, в Париже в первой половине пятидесятих годов. Возможно, Булгаков периодически работал над этой книгой и в годы эмиграции. В критике иногда пишут, что этот процесс длился у него вплоть до сорок второго года; данный момент отчасти оправдывает нас в том, что мы начали наше рассмотрение с фигуры как бы более младшего Лосева, опубликовавшего, тем не менее *свою* Философию имени первым.

⁸⁴ Об их имяславских пересечениях см., в частности: А. Резниченко, «Онтологический аспект имяславия и структуры мифа у о. С. Булгакова и А.Ф. Лосева», в *Лосевские чтения. Образ мира – структура и целое*, Москва, Логос, 1999, стр. 82-85. См. также важную главу в книге Екатерины Евтуховой: Catherine Evtuhov, «Orthodoxy renewed: Neo-Hesychasm», *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*, Cornell University Press, 1997, pp. 207-219.

⁸⁵ См. об этом детальную статью Священника Дмитрия Лескина из города Тольятти «С.Н. Булгаков – участник афонских споров об Имени Божием», в *С.Н.Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная*

признать, что и более юный Лосев также не был совершенно в стороне от, так сказать, внешней стороны всех этих конфессиональных событий⁸⁶, что получило своеобразное, пусть и опосредованное преломление на тех или иных страницах его труда. Как пишет в своей вышепротитированной первопротидческой статье Наталья Бонеткая: «Булгаковым создана онтологическая концепция речи и предложения, разработана онтология именования. Своей «Философией имени» Булгаков осмыслил и подытожил так называемые афонские споры о природе имени, начавшиеся в церковной среде и вызвавшие сильный резонанс в научных и общественных кругах»⁸⁷.

В первом приближении, работа Булгакова⁸⁸ во-многом терминологически и критически отлична от, например, лосевской книги, носящей сходное название. Если немного обобщить, можно заметить, что булгаковская мысль течет как бы по более *европейскому* руслу либерального философствования, широко используя свободно-афористические формулировки, а также разного рода импрессионистические сентенции, связанные с передовым развитием гуманитарных наук, современных Булгакову.

Отец Сергей открывает свою книгу обширной дискуссией, посвященной тому, как с его точки зрения следует строить осмысление понятия «слова». И здесь Булгакова занимает не генезис, но сущность; своего рода фундамент, общий для всякой живой системы языка, в едва ли не любую эпоху ее исторического развития. По его словам, «Ноты содержат в себе музыку независимо от исполнения». Булгакова занимает «удельно-звуковая» масса, наполненность слова, то, что ему бывает присуще вне связи с иконической графемой или жестом. Осмысление идеи «предметности слова» немало интересуют философа в этой связи. Как можно говорить о понятийном субстрате «формы слова», что здесь «главное и неизменное»? (Об этом в другой работе будет идти речь в контексте Шпета). Булгаков несколько сближается с Лосевым (как понятно из сказанного нами ранее, мы можем со всей очевидностью констатировать незнакомство двух русских авторов с соответствующими текстами друг друга) в

конференция, посвященная 130летию со дня рождения, 5-7 Марта, 2001го года, ред. А.П. Козырев, Москва, Русский Путь, 2003, стр. 170-191. См. вдобавок также и соображения Мариз Денн: «Вклад Сергея Булгакова в дело оправдания имяславия», там же, стр. 208-217.

⁸⁶ О деталях имяславских процессов см. например ценный двухтомник епископа керченского Илариона (Алфеева): *Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров*, СПб., Алетейя, 2002. Также, как и книгу о. Дмитрия Лескина: *Священник Дмитрий Лескин, Спор об имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910 гг.*, Серия: Византийская библиотека, СПб., Алетейя, 2004. А также ряд антологий современных переизданий документов. Например вот эту: *Имяславие, Антология*, сост. Е. Полищук, С. Половинкин, Москва, Факториал Пресс, 2002.

⁸⁷ Бонеткая Н.К. «О филологической школе о. Павла Флоренского...», стр.116.

⁸⁸ См. современное издание: С.Н. Булгаков, *Философия Имени*, Слово о сущем, СПб, Наука, 1998.

утверждении словесного знака как подпадающего принципу коммуникации, связанного с императивом понимания и «прочтения» в той или иной форме адекватности. Исходя из коммуникационной, диалогически-активной (перекличка с М. Бахтиным) природы слова, оно не может быть принято и осмыслено лишь в рамках разговора о «знаке».

И, коль скоро, «слово» не есть лишь «только знак», можно говорить о нем как о *sui generis* *энергии* (или, в сгустке, как об «энергеме»). В согласии с этим, даже «непроизнесенное» и, конечно, «непонятое» – т.е. «неуслышанное» и «неопознанное» – слово все равно не теряет своего сущностного энергетизма, не превращается в безжизненный трафарет знака, но твердо хранит в кинетической форме имеющийся в нем энергетический заряд, не могущий полностью обнулиться и исчерпаться до тех пор, пока существует коммуникационный космос и человек в нем.

Полноценное существование слова, по Булгакову, складывается из «звуковых образов отдельных букв как таковых, не входящих в единство формы». Условие жизни слова заключается в непременном наличии не только и не столько формы буквенности, сколько имманентного плана смыслового присутствия, располагающей универсально-признанным показателем. В контексте этого, слово «вода» – полноценное слово, а, скажем, «вдоа» – уже нет, до тех пор, пока именно эта форма не приобретет, по какой-либо причине очевидную семантическую всеобщую конвенциональность, вмещающую в себя данную конкретную буквенную форму в некоем языковом универсуме. Общепринятость «подключения» слова к некоей сети лингвистической структуры и есть, согласно Булгакову, своего рода «залог» неэфемерности его статуса и жизни. Естественным образом, мы можем отметить известное «коммутаторное» сходство с вышеописанными взглядами Лосева на природу имени-слова, его диалогическую и речевую природу.

Отец Сергей готов признать, что одно и то же слово может иметь десятки разных семасиологических коннотативных смыслов (в т.ч. творческо-метафорических, субъективных), не всегда отображаемых в узко-словарном формальном виде. Подобным образом, одна и та же «вещь» (важный термин не только для Иммануила Канта, но и, например, Алексея Лосева) может иметь десятки разных дескриптивных обозначений-слов, представляющих на свой лад осознанное осмысление этой вещи. Здесь Булгаков очень точно замечает, что истинное творчество лежит в основе процесса словообразования, поэтому, по его мысли «слова рождаются а не изобретаются... именно из пучины иррациональности будут вытеснены наиболее живучие и нужные слова...». Вместе с тем, отец Сергей отрицает существование слова, состоящего из одного корня (что не проясняет его позицию в плане концепции «внутренней формы»), как и отрицает бытие абсолютно изолированного, «словарного» слова, технически не входящего в состав живой речи. Булгаков говорит о сумме факторов, лежащих в основе первоначального рождения слова, указывает и разбирает отдельные специальные теории.

Один из интересных вопросов, которые могут быть здесь заданы автору – как передать мысль, если нет языка? Сходным с Лосевым (см. ниже) образом, Булгаков декларирует, что мыслей без слов также не существует, как и слов без непосредственного смысла. Видимую абсурдность попытки доказать об-

ратное, находясь внутри булгаковской системы мыслей можно охарактеризовать с помощью известного ряда выражений «Бог не существует» или «Бог умер». Упоминая концепцию «Бога», произнося и привнося этот термин, мы как бы уже заранее, имплицитно, априорно постулируем всю совокупность заведомых представлений о Нем и о том, что *может быть заложено* в его свойствах, а что нет. В этой модальности следовало бы расширить формулу, сказав, уточняя, делая возможным утверждаемое: «Бог – не Бог, и: не существует», где, однако, известно и справедливо другое, что Бог (если это *Бог*) *всегда* существует, предвечен и неопределен. С этим же связана бессмысленность утверждения «мертвый ожил». Ведь мертвый ожить никак не может. Для того, чтобы он «ожил» требуется соблюдение условия «мертвый не есть мертвый» или «мертвый есть мнимый мертвый» и только тогда он живет и оживает.

В этом контексте утверждение Булгакова о том, что «не может быть слова без смысла» видится нам совершенно оправданным, ибо в открытой, коммуникационной природе слова, направленной не на молчание черной холодно-нечеловеческой вселенной, но на своего опосредованного творца (человека) всегда обязано находиться место для некоего активного *осмысления* всякого слова. Если нет разумной «работы над словом», если «слово» не вызывает никакого прямого «осмысления», значит оно как бы обнуляется, значит его не существует (в качестве *слова*). По Булгакову: «нет слова, не воплощающего мысль». Критикуя позитивистских «психологистов» девятнадцатого века, Булгаков последовательно не соглашается с утверждением того, что «мы изобретаем слова», делая упор на более метафизический вариант, говоря о том, что они «сами в нас звучат», и, также, что «все слова суть самосвидетельства вещей». Здесь необходимо заметить, что с точки зрения нарождавшейся сталинской, «материалистической» концепции словообразования и так называемого «марксистского языкознания» подобные взгляды должны бы были считаться однозначно еретическими. Мы говорим в сослагательном наклонении «бы», ибо на самом деле никакие сталинские языковеды-марксисты или «философы словесного творчества» вообще не рассматривали имяславскую теорию о. Сергия, а самый текст разбираемой нами книги вообще не был опубликован при жизни Сталина, выйдя во Франции в год смерти вождя народов, в же России печать обрел и того позже – во второй половине девяностых годов, хронологически после других – как казалось книгоиздателям – более важных и значимых работ философа.

Булгаков (Лосев, Флоренский) представляет экстатический тип православной метафизики, идеалистический взгляд на происхождение языка и слова, принципиально не приемлющий догмат о первичности материи над Духом, не разделяющий идеи четко-причинного механистического «созидания» слов языка интенциональным «трудом человека». Для Булгакова-метафизика, как и для Лосева или Флоренского, факт первичного «зарождения слова» загадочен и, по сути, позиционно непознаваем и темен. Здесь очевидно несовпадение взглядов о. Сергия (периода его зрелости, вычеркивая ранний интерес к марксизму на самой заре его интеллектуальной деятельности, такой же, как и, например, у Н.А. Бердяева – мы выносим за скобки их юношеский интерес к

марксизму как малореlevantный для последующих зрелых воззрений⁸⁹) с марксистским прямолинейным материализмом. Этот вопрос, как нам кажется, не подлежит особой дискуссии в силу своей полной однозначности.

В русле своей общей филологической метафизики, отец Сергей связывает природу слова с *мировым символизмом*. В дискуссии о месте слова в философии символизма *имя* выступает в качестве «восприемника» «мировой энергии» какого-то особого, математически не эвклидова, объемного космобожественного Символа. В связи с этим, Булгаков подходит к проблеме метафоры, осознавая ситуацию бесконечного умножения слова, сращение одного смысла с другим, ядерного дробления слова. Таким образом, Булгаков, в отличие от Лосева, как бы допускает и приемлет многозначность слова, его флюидную текучесть и смену семантических контекстов в зависимости от индивидуального употребления.

Главное же в первичном существовании слова – рождение звуковых символов Смысла. Здесь важен процесс, при котором определенный звуковой аккорд сращивается с определенным смыслом и наделяется смыслом. Булгаков всегда возвращается к своей позиции, утверждающей, что не может быть *идей* без *слов*, или мыслей без слов. По сути дела – без слов вообще *ничего нет*. Если есть *нечто* – то уже есть и соответствующее *слово*.

Однако, самый изначальный акт – таинство возникновения ‘всякого первого слова’ Булгаков в духе своей религиозной позиции оставляет открытым: «не может быть подсмотрен процесс зарождения слова». То есть, любое слово как бы уже понятно и твердо *названо* для его употребителя, уже имеет самое себя в своем предшествующем истоке. Слово по Булгакову, «...рождается сразу в единстве звука и смысла – или вовсе не рождается. Слова не придумываются людьми, никто и никогда не думал о том, какой бы аккорд звуков подобрать к известному смыслу, тем более что и смысл не может быть известен, пока он не воплотился». Так же, заметим, и человеческие существа появляются на свет: «разумеется, без участия человека, *без наличия* родителей *не могут* родиться люди, так же как слова не могут родиться вне человека, но человек так же не замышляет и не придумывает слов, как и не замышляет и не придумывает ребенка, а принимает его, какой он есть, какой родился <...>». В соответ-

⁸⁹ См., однако, характерную в этом отношении сборную книгу Булгакова: С.Н. Булгаков, *От марксизма к идеализму, Сборник статей*, Москва, 1903. Контекст выступлений Булгакова времени преддверья первой русской революции (девятсот пятого года) проанализирован в работе Модеста Колерова «С.Н. Булгаков и религиозно-философская печать 1903-1905ых годов», *Вопросы философии*, №11, 1993, стр. 99-117. Сам дискурс «перехода от марксизма к идеализму», был, как известно, в России связан с фигурой Георгия Челпанова и знаменитым сборником, объединившим цвет русской философской и общественной мысли, вышедшем в 1902ом году «Проблемы идеализма» (многие из участников стали позднее знамениты изданием нашумевшего сборника «Вехи»). Для исследования о противопоставления марксизма идеализму в русской истории см. классическое исследование Дж. Пэнтама: Putnam, G.F., *Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1977.

вии с этим, каждый новый неологизм – есть лишь первоввод предметности объекта в обиход доступных всем употребительных вербалий. Где историческая «приживаемость» слова и должна стать мерилем его истинности, адекватности этого имени вещи.

Как пишет Булгаков: «Дети как духовные индивидуальности, воплощенные в теле, в известном смысле *сами рождаются*, родители же только, как бы, предоставляют им для этого *себя*, свою плоть». В соответствии с этим, например, Велимир Хлебников не производил новые слова на свет, но лишь служил каким-то посредническим передатчиком, *органом*, давая им возможность выпестоваться, вычленившись, выйти из *инобытия* (важный термин и у Лосева) «наружу». В контексте этого Булгаков пишет: «слова рожают себя сами, и наша речь как и история языка, есть непрестанное словотворчество». В соответствии с логикой вещей Булгаков приходит к необходимым обобщениям о тесной взаимосвязи слова и мифа, их параллельной природе. Как он говорит в своем тексте: «Слова суть живые мифы»... «миф не создается и не измышляется, но дается и есть, и о нем, по поводу его возникает дальнейшее – понятия». Булгаков очень важным образом в своей философии знака и слова переносит акцент с «понятия» (де Соссюр), на общий процесс «осмысления» этого понятия. Здесь также немаловажную роль играет и полная нерасчленимость «слова», невозможность рассматривать по отдельности все его ингредиенты. Слово – «работающее», живое и реальное, возможно лишь в своей целостности. Булгаков рассматривает пример имени «Иван»: если мы разлагаем, разбираем его на отдельные составляющие – на «звуки», то что они могут значить? Разложив звуки мы получаем – «И-В-А-Н». Разве имеет какой-нибудь смысл, ОТНОСЯЩИЙСЯ К ИВАНУ, скажем – начальный звук «И»? Звук, выраженный в графеме – букве «и», – не имеет никакого *самостоятельного значения*, вполне бессмыслен и бесполезен для жизни и функционирования цельного имени ИВАН⁹⁰. Отсюда, не без известного изящества, Булгаков делает твердое заключение о извечной предначальной цельности всего процесса словозарождения, звукоконstellации и, в конечном счете – происхождения непосредственной формы слова. Слово, в этой системе мыслей в чем-то зримо антропоцентрично, неразлагаемо и внеположно желанию какого-либо отдельного конкретного индивида, но является частью некоего высшего общего сюжета.

В связи с этим и понятие *мифа*, как и слово, не может быть создано, что называется, *ad libitum* – по желанию и искусственно (речь, конечно, здесь идет об *истинном мифе*); миф в определенном смысле «всегда был», миф всегда рожаем *другими*, ему подобными и сам участвует в рождении ему подобных.

⁹⁰ Вспомним рассуждения, в данной связи, о Павла Флоренского об имени св. Иоанна Кронштадтского: «...Возьмем <имя> «о. И. Кронштадтский». Ранее отца Ивана этого имени не было, – оно дано именно ему, выражает его идею и отражает его личность. Быть может, оно и умрет когда-нибудь и совсем исчезнет из человеческой речи. ... Так – каждое имя и всякое слово.» См. его «От редакции». (Предисловие священника Павла Флоренского к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича) *Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус*), в *Священник Павел Флоренский, сочинения в четырех томах*, том третий (1), Москва, Мысль, 1999, стр. 293-294.

Заметим, что эти соображения во-многом параллельны и дополняют мысли Булгакова о природе слова как такового. Основная идея булгаковской концепции имени может быть выражена в такой, например, его фразе: «слова не сочиняются, но лишь *осуществляются*, реализуются средствами языка в человеке и через человека». Нельзя не отметить общую последовательность и внутреннюю цельность этого комплекса взглядов философа, дающую неплохое представление о важных доминантах его теории имени-слова.

Примечательным образом, Булгаков делает небольшой экскурс по современному периоду написания трактата вопросам, связанным с буйно цветшим тогда русским футуризмом. Булгаковское понимание футуристической зауми говорит о тех, кто «...хотят говорить не словами, но буквами», имея манифестационную повестку дня *сбросить смысл* и отправиться в какой-то мистический, первобытный хаос». Философ обнаруживает здесь некое условно-позитивное событие, в котором выделяется своеобразное «нащупывание» некоей «первостихийной основы слова», предельной частицы его массы, логически сближающее русский литературный футуризм с анти-сюжетной, жанрово «абстрактной» живописью международного модернизма. Заумный язык футуристов Булгаков предпочитает назвать «доумным» (подобная концепция заставляет вспомнить о близком о. Сергию по времени Люсьене Леви-Брюле с его особой теорией «пра-логического» в архаических культурах). Забавно, что в соответствии с некоторыми догматическими взглядами, Булгаков увязывает происхождение многих мировых языков с «состоянием человечества, его нахождением в раздоре – свершившейся Пятидесятницей»... Ибо «...и стали человеки плохи, и попрали права друг друга, Бог же наслал на них тьму языков различных дабы они друг друга не уразумляли никак – в качестве кары». Ср. соотв. место в Библии: «И была по всей земле речь одна и одни и те же слова... И сошел Бог посмотреть *город и башню*, которые строили сыны человеческие. И сказал Бог: «...Сойдем же и смешаем речь их, чтобы один не понимал речи другого». И рассеял их Бог оттуда по всей земле, и они перестали строить город. Поэтому наречено ему имя Вавель (Вавилон), ибо там смешал Бог язык всей земли...» [Быт. 11:7-8].

По Булгакову, зачаточное слово определенно антиграмматично, лишено четкости как строгой части речи. Слово, согласно этому, «как символ мира не изобретается человеком, но само себя говорит в нем». Любопытно, что «сутью имени существительного» для Булгакова, является... *местоимение*! Согласно о. Сергию, местоимение представляет собой «...именно тот молчаливый мистический жест, который всегда присутствует в имени: вот это есть А». Выходит, что именно природный **род** предмета, с варьирующимися одеждами в виде конкретики звукового облика может пониматься как стержневая ось словообразования. Отец Сергей высказывает весьма характерное суждение, что «имя есть всегда скрытое суждение, – неразвитое предложение». Слово – это то, что ставит вопрос о себе как о сущем и положительно отвечает на него. Имя, для Булгакова, по природе своей *сказуемо* – деятельно и глагольно; сказуемость же предшествует номинативности. Любой предмет, почти как в квантовой механике, есть обозначение некоей конденсированной внутренней *сущности действия*, где первична природа явления, а не самый предмет называния.

Как первичнее «деревянность», чем «дерево», «змеиность», а не «змея», «человечность», а не «человек» и т.д.

Сергей Булгаков много и убежденно говорит о невозможности феноменального различения между именем собственным и нарицательным, ибо в основе всегда лежит энергия *идеи действия* сказуемого, конкретная *потенция признака*. Философ дает любопытную мотивировку призрачности материального бытия, если оно оторвано от своего назывателя-человека: «именоваться вещь может только через человека, в человеке, о человеке. ... в человеке сокрыты имена всех вещей, он есть микрокосм, то существо, из коего полагаются имена.» В соответствии с этим, по Булгакову, внешнекосмическое и внешнемирное, окружающее-среднее бытие предметов как бы не совсем реально и в чем-то вторично, условно, обусловлено существованием человека. (Заметим здесь, что Булгаков, в отличие от Лосева, предпочитающего в основном использовать термин «вещь», употребляет чаще «предмет»). В этой концепции, напоминающей феномен зеркала, где отражающийся объект существует лишь в фокусе глаза или фотокамеры наблюдателя, предмет слова не существует без своего обозначаемого и наоборот.

В добавление к сказанному стоит также заметить, что согласно Булгакову, за именем существительным резервируется едва ли не основополагающая форма речи и языка. В этой связи довольно любопытны мысли Булгакова об изначальной природе существительных, их образуемости, истинности определения существительных в тесной связи с взаимоотношениями с другими членами предложения. Булгаков весьма серьезно критикует Иммануила Канта за его пренебрежение языковедением, за отсутствие полноценного тома «критики» понятия *langue*.

Если обобщить всю позицию отца Сергея, то можно заметить, что русский философ никак не может по-настоящему перешагнуть через узко модальное восприятие языковой вселенной. Булгаков употребляет фразу «жареный лед горяч» и настаивает на том, что данное выражение может лишь формально считаться «предложением», ибо последнее есть не только голая «форма» но и *определенное*, не бессмысленное содержание. Не без известной досады мы бы хотели отметить тот факт, что философом как бы выносятся за скобки *эстетическое измерение*, при котором полагание смысла происходит не традиционным и не конвенциональным для школьной грамматики способом. Можно упомянуть в качестве яркого примера некоторые тексты Джеймса Джойса или, скажем, нобелевского лауреата Сэмюэля Беккета. (Мы специально упоминаем западные первостатейно знаменитые и всемирно признанные имена, дабы не вызывать какого-либо сомнения в жизнеспособности и допустимости радикального словесного абсурда: коль скоро уж он – этот *радикальный словесный абсурд* – творится «самыми видными фигурами» мировой словесности, а не какими-то «малоизвестными маргиналами» наподобие Крученых, Хлебникова или Бурлюков). Довольно сходным с Лосевым образом, Булгаков, насколько мы можем судить, оказывается не готов полностью включить в сферу своих рассуждений область «искусства», распространить свою теорию на сферы художественного мира. Кажется, что теории Лосева и Булгакова в отношении природы «имени вещи» вполне применимы лишь к сфере так сказать, «прагматического», к праксису эмпирического и чисто-религиозного универсума.

На самом же деле, как нам представляется, булгаковское понимание природы слова, вне связи с историей, состоит в его общем видении «света неведьного», который горит во тьме, извлекая из этой пучины неупорядоченного хаоса, священной силою Слова Божьего самое бытие «вещей», сопутствуемых, всякий раз конкретикой слов-имен, наделяемых им Высшей Волей. Парадигматика слова/имени есть, в согласии с Булгаковым и Лосевым, божественная энергия, формирующая главные элементы нашей реальности, скульптурно лепящая и человеческое сознание, определяя «внешность и внутренность бытия». По Булгакову, все философы языка обязаны возвращаться к библейскому, евангельскому – «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» – первая строка книги Нового Завета *Евангелие от Иоанна*. На языке оригинала: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. На латинской Вульгате это будет выглядеть, как известно, так: «in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum». Первый перевод этой строки на славянский язык осуществили Кирилл и Мефодий, именно они весьма емким и, как бы мы сейчас сказали, «суггестивным» понятием *Слово* решили перевести греческое представление о *Логосе* (λόγος). В истории культуры *логос*, как известно, символизирует некий общий принцип всемирного упорядочивания и *умного развития*, а подчас и сам внепределный Абсолют – высшую силу, регламентирующую космическое мироустройство предметов и вещей. Здесь стоит, конечно, помнить и основоположения Булгакова-теолога, который всегда особым образом осознал и не давал ни себе, ни своим читателям забыть, что в трудах Святых Отцов сам понятийный Логос нередко восходил к образу Сына⁹¹ (Божьего) (Христа), не упуская из виду, что, как следует помнить, «...Логосом-Словом спасал Господь грешный мир». Можно сказать, в контексте православного мироучения, что евангельский *логос*, обозначаемый по-русски как *слово*, может символизировать собой и *в себе* общее понятие мыслительного процесса как такового, сам когнитивное усилие человеческого разума, результаты которого облекаются в членораздельную речь, в тот самый сосюрковский «раголе», который диалектически превращался в своего рода русский «пароль», требующийся человеку, дабы войти в мир осмысленных Знаков и их моделирующих(ся) систем. Изначальность познаваемости реальности дана, согласно Булгакову, в слове. «Познание – есть именование». То есть, «обличение в формы – формулирование, определение». В этом контексте любопытно будет отметить особенный религиозно-толерантный на-

⁹¹ Вот что писал на этот счет ближайший коллега, оппонент и современник Булгакова Николай Бердяев в своей знаменитой книге *Философия свободы*: «...Мир сотворен Богом через Логос, через Смысл, через идею совершенства творения, предвечно пребывающую в Боге и равную Ему по достоинству. Идея Логоса была уже осознана греческой философией, соединилась в ветхозаветными чаяниями Мессии и стала основой христианской метафизики. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. В этих словах евангелиста Иоанна сказалась вся правда греческих метафизиков и ветхозаветных пророков. Логос, Смысл творения. Слово было в начале. Слово это было в Боге и Слово было Богом...».

строй Булгакова, позволяющий ему открыто говорить о концепте – общем с христианским – языческого «заклинания», т.е. наделения магической силой слова-произнесенного. Этот догматический синкретизм сближает позицию Булгакова в этом вопросе с общими «православно-языческими» воззрениями о. Павла Флоренского, за которые он не раз подвергался довольно агрессивным атакам в современной ему синодальной печати. Все соответствующие мысли Булгакова о взаимозависимости формы и содержания в проблематике слова отсылают читателя к Потебне, а также к довольно свежим на момент создания булгаковского трактата футуристическим⁹² и формалистическим поискам новой, тогда только зарождавшейся «экспериментальной» русско-советской культуры околосовременного типа.

Булгаковская философия слова по нашему мнению, может быть выражена в такой его формулировке: «Всякое познание есть именование». По Булгакову, идея наделения именем собственным должна заключаться в его полной самобытности и неповторимой индивидуальности, несмотря на частоту его употребления. Лишь только «бедность воображения и бессилие изобретательности» мешают тому, чтобы все имена были действительно абсолютно индивидуальными.

Человек, как «всечеловек», согласно о. Сергию, наделен в потенции своей едва ли не *всеми* именами и может быть назван любым из них. С этим же связано и булгаковское понимание Адама Кадмона, близкое к известным мистическим и каббалистическим началам: «Первозданный Адам в себе содержал имена не только низшего животного мира, но и всего человеческого рода, почему и осуществил эту силу частными актами именования – жены своей Евы и далее, детей своих».

Учение Платона о идеях с особой ясностью применимо к учению об имени в концепции русских религиозных философов и, в частности Сергея Булгакова. Имя как идея, находящая разных носителей – своих непосредственных именователей-выразителей – корреспондирует напрямую с платоническими воззрениями. Булгаков полагает, что имя ощутимо довлеет и влияет на его носителя. *Язык* для Булгакова – неустранимое, особое свойство, имманентно присущее человеку. Без языка, слов и имен не было бы возможно осуществление и самого проекта «человек». Наименование есть акт рождения *sui generis*. Ученики и первые последователи Христа, имевшие свои, «традиционные» имена были, как бы в символическом смысле, заново «рождены» – Петр, Павел, Андрей и др.

Это представляет интерес в контексте воззрений о. Сергия по вопросу невозможности произвольного изменения имен собственных в любой отдельно взятый момент времени. Булгаков пишет: «Переменить имя в действительности также невозможно, как переменить свой пол, расу, возраст, происхождение, цвет глаз...». Булгаков определяет «имя собственное» как самодостаточный онтологический жест человеческого богоподобия.

⁹² По словам Булгакова, настаивающим на противопоставлении поэзии и прозы: «В поэзии целью является сама форма... Поэзия возникает и задумывается как форма...».

Заключительная часть булгаковской «Философии имени» посвящена тому, ради чего, как нам кажется, ее и задумывал писать автор: имяславской проблеме в контексте не только доктринальном, но и в связи с философией языка. В проблеме Имени Божия конденсированно соединены все общие признаки «природы имени», сочетающиеся с исключительными аспектами собственно *теофорности*. Дионисий (псевдо)Ареопагит присутствует здесь в том или ином виде как зачинатель самого разговора на данную тематику. При этом, к примеру, вопрос иконопочитания, по Булгакову, накрепко связан с преклонением перед Именем в контексте двуединности иконы как воплощенного в цвете красок Имени Божия. Божественная энергия присутствует в иконе, как и в Имени; по сути, икона – это как бы разросшееся Имя, облачаемое не в звуки-слова, но в краско-формы, в пиктографию образности. Изображение в иконе, по Булгакову, это своего рода «...иероглиф Имени», где объяснение силы и святости иконического чина визуализируется в виде *надписи*. Именованное устанавливает единство иконы с изображаемым (например, Богоматерью), призывает силу Его. Имя есть та сущность, **энергия**, которая изливается и на икону. <...>Вся икона состоит, в сущности, из именованного, надписи – иероглифической (иконографической) и буквенной»⁹³.

Тот заряд, который носит в себе Имя Божие, по Булгакову является Его – Бога – *иконой*. В соответствии с этим, вся инспирированная современными (ему) афонскими раздорами и конфликтными событиями, вся известная нам дискуссия о допустимости имяславия и «умной молитвы» есть воскрешение древней полемики об иконоклазме (Император Лев Исавр). Имя Божие, согласно Булгакову, это менее всего Символ Божества: скорее, все же, в энергийном смысле – это есть Само Божество, то есть – его энергийное присутствие. С особым вниманием, мы рады отметить, говорит Булгаков о вопросе имен в разных *иных религиозных системах*, которые он, в соответствии с традицией, называет «неоткровенными», не связанными с Книгой (т.е. языческими). В соответствии с внутренней логикой своего труда и своих главных мыслей о природе имени, Булгаков, довольно неожиданно для христианского богослова, не называет все имена языческих богов ложью или миражом. Напротив, в духе своего коллеги Павла Флоренского, Булгаков склонен вполне серьезно относиться к этой проблеме, считая плод молитвенного заклинательного усилия человека – оправдывающим изначальный акт именованного: даже если именованное это направлено на враждебные христианству духовные сущности. К языческим богам, по Булгакову, следует относиться отнюдь не как к пустоте, но как к определенному живому противнику, которого следует уважать и изучать, познавать и опровергать.

Коль скоро нельзя служить бесам и божкам глиняным, если Бог Израилев активно заповедовал *не служить* Тельцу, значит *было кому* служить, значит определенного рода религиозные сферы были населены именно этими, «неоткровенными» божествами. Булгаков идет столь далеко, что провозглашает: «Изначальное пребывание в язычестве, особенно при неведении христианского откровения, может быть естественным благочестием, и, более того, своего рода «естественным» откровением божественных сил, софийности космоса.

⁹³ См. «Философия имени».

<...> Имена богов суть реальные силы откровения этих богов». Понятно теперь, почему софиология о. Сергия⁹⁴ была столь активно порицаема⁹⁵ официальными иерархами; понятно также, что Сергей Булгаков должен был быть отнесен к той же традиции «оправдания» язычества, и едва ли не пантеизма, которую довольно ярко, по крайней мере, в сознании «благочестивых» служителей Синода, символизировал Павел Флоренский с его особой теопаганистической витальностью.

3. Имяславская критика языка у А.Ф. Лосева

Центральное место в лосевской «философии языка» занимает, без сомнения, книга-трактат 1927-го года издания, озаглавленная «Философия имени»⁹⁶. Насколько нам известно, лишь у Сергея Булгакова имеется такая же – правда, при жизни его не опубликованная – книга под примерно тем же заглавием (при публикации в Париже был опущен предлог «к» и соотв. падежные окончания); о. Сергей написал *свою* философию имени примерно на семь лет раньше Лосева – в Белом Крыму в 1920-ом году. Современный российский критик Сергей Земляной в своей статье от девятого октября двухтысячного года, озаглавленной несколько мудрено: «Клерикально-консервативная мифологическая дистопия: Алексей Лосев»⁹⁷, считает сложившийся в общественном современном сознании травоядно-«либеральный»⁹⁸ и благообразный облик Лосева не

⁹⁴ О софиологии о. Павла и о Братстве Святой Софии см. важную книгу, подготовленную Никитой Струве: *Братство Святой Софии: Материалы и документы, 1923-1939*, Москва, Русский Путь, Париж, YMCA-Press, 2000. См. также ценный анализ этой темы в статье покойного Владимира Бибикина: «Софиология о. Сергия Булгакова», *С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130летию со дня рождения, 5-7 Марта, 2001го года*, ред. А.П.Козырев, Москва, Русский Путь, 2003, стр. 79-86.

⁹⁵ См. в ч. Роберт Берд, «Богословие о. Сергия Булгакова: ересь или ересеология?», *С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5-7 Марта, 2001го года*, ред. А.П. Козырев, Москва, Русский Путь, 2003, стр. 61-78.

⁹⁶ См. *Лосев А.Ф. «Философия имени» в его Бытие — имя — космос*, Москва, Мысль, 1993.

⁹⁷ См. ее электронную публикацию в московском «Русском Журнале» http://old.russ.ru/politics/meta/20001009_zemljano.html

⁹⁸ В понимании Земляного Лосев – это ультра-консервативный антикоммунист и анти-либерал: «...назван по имени наиглавнейший политический враг Лосева, исчадием, порождением которого является и коммунизм: либерализм, буржуазный дух Нового времени, капиталистический этос. Лосев не устает подвергать поруганию все, что хоть сколько-нибудь попахивает либерализмом; он прямо-таки заиклен на его изобличении. Не трудно понять почему: именно либерализм, недостаточную жесткость царского режима по отношению к интеллигентским смутьянам и разрушителям основ монархии и православия он числит среди важнейших причин революции». Земляной, цит. соч.

вполне адекватным истинному комплексу исторических фактов касательно этого автора.

Мы бы, однако, не хотели фокусироваться на этих потенциально-провокативных аспектах лосевского мировосприятия (включая сюда и его контroversальные воззрения по т.н. «иудейскому вопросу»), – сделав упор на том, чем, собственно, Лосев был и остается ценен для, так сказать, мировой науки о духе и языке. Укажем, тем не менее, что с некоторыми положениями статьи вышеприведенного автора мы во многом склонны солидаризироваться, – как они выражены, например, в таком пассаже: «...Философско-исторической доктрине Лосева присуща *резкая клерикально-политическая направленность*. Она заострена сразу против нескольких врагов. Ближайший из них, самый обрыдлый, но не самый главный, – это *атеистический коммунизм, Советская власть с ее гонениями на церковь, индустриальный пролетариат*»⁹⁹.

Можно заметить, что туманно поминаемая Лосевым «диалектика имени» – это своего рода эпицентр всей лосевской философии языка, понимаемой в самом обширном ключе. Согласно Лосеву, «имя» – есть «жизнь». Или, иными словами, в этом присутствует своего рода *абсолютный императив*, полная модальность человеческого бытия. В «имени вещи» лежит основная суть коммуникации человека и природной действительности. Лосев часто и помногу говорит о сущностном, становом «сумасшедшем одиночестве» человека, для которого «нет имени». При этом, результирующая отсюда «глухота», слепое неразличение языковых знаков оказывается для Лосева соположенным полным безумию, отсутствию подлинно гуманоидного характера у природы разума.

Исходя из советского «духа времени» второй половины двадцатых годов, тридцатитрехлетний (вполне *символический возраст*) ученый сумел найти (или сделать вид, что нашел) привлекательность пост-гегельянского советского «диалектического» метода¹⁰⁰, произведя на свет страстный гимн «диалектике», как он ее предлагал понимать, в контексте единственно возможной «нормальной науки»: «...Наука, конечно, не есть жизнь, но *осознание* жизни, и, если вы строители науки и творцы в ней, вам волей-неволей придется запереться в своем кабинете, окружиться библиотекой и хотя бы временно закрыть глаза на окружающее. Жизнь не нуждается в науке и в диалектике. Жизнь сама порождает из себя науку и диалектику...». Странноватый панегирик диалектике, творимый здесь Лосевым, по сути не выходит за рамки суперлативных «общих мест», которые лишь предлог для реверанса перед господствующей методологией: «Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь. Однако это именно хорошие глаза, и куда они проникли, там все освещается, проявляется, делается разумным и зримым. Абсолютный эмпиризм диалектики не означает *тупого* и *слепого* эмпиризма, который несознательно следует за неразберихой фактов и во имя чистоты опыта жертвует ясностью и строгостью

⁹⁹ См. Земляной, цит. соч.

¹⁰⁰ См. также его относительно поздний текст, выполненный в том же, примерно, направлении: Лосев А.Ф., «В поисках построения общего языкознания как диалектической системой», в *Теория и методология языкознания. Методы исследования языка*, Москва, Наука, 1989, стр. 5-92.

мысли. Диалектика – абсолютная ясность, строгость и стройность мысли» (*Философия имени*).

Здесь, вероятно, стоит отметить, что сама риторическая фразеология термина «диалектика» или «диалектический» у Лосева, как нам кажется, не несет основополагающей, советско-марксистской «официально-философской нагрузки» (ибо при всех оговорках, наш автор лишь с формально-прокламационной точки зрения – «диалектик», а на самом деле, в своей внутренней основе – платонист и соловьевец). Особых ссылок на современных Лосеву российских, ранне-советских авторов-теоретиков мы в этой книге философии имени» в контексте феноменологии и Гуссерля, – а также столь дорогого сердцу философа о. Павла Флоренского, чья работа (лекция) девятьсот восьмого года «Общечеловеческие корни идеализма» также находит свое место в книге А.Ф.).

В соответствии с Лосевым, лишь самый верхний слой имени – чисто звуковой. Это, понятно, *фонема*¹⁰¹, то есть, звуковая оболочка слова, членораздельный, интенциональный и опознанный звук речи¹⁰². Фонема – лишь обо-

¹⁰¹ Отметим, что имяславские языковедческие определения Лосева (и, также, Булгакова) были по своей сути в чем-то параллельны начинавшимся примерно в тот же исторический момент строго-научным изысканиям в сходной области языковой теории. Так, согласно видному философу языка Леонарду Блумфилду фонема понимается как своего рода средоточие всего словообразования. Блумфилд говорит о «узлах» (bundles) и неких «массивных» глыбообразных средоточиях (lumps) в контексте понятия «фонема». Полностью цитата из Блумфилда (его эпохальная книга «Язык», изданная в тридцать третьем году): «...Distinctive features occur in lumps or bundles, each one of which we call a *phoneme*. The speaker has been trained to make sound-producing movements in such a way that the phoneme-features will be present in the sound-waves, and he has been trained to respond only to these features and to ignore the rest of the gross acoustic mass that reaches his ears». Leonard Bloomfield (1933). Десятью годами ранее, за год до Лосева, Блумфилд писал также : «...The number of different phonemes in a language is a small submultiple of the number of forms». Leonard Bloomfield (1926). И, уже через год: «...The logical demand that a science speaks in quantitative terms is met by linguistics because it speaks in terms of *phonemes*». Leonard Bloomfield (1927). О контексте и научных разработках этого времени в отношении термина «фонема» см. ценную статью той же эпохи, говорящей, в частности, об особой «объединяющей связности» понятия «фонема»: см. W. Freeman Twaddell, «On Defining the Phoneme», *Language*, Vol. 11, No. 1, Language Monograph No. 16, Mar., 1935, pp. 5-62. «...It is the recognition of this sameness, this effective unity, which has found expression in the term 'phoneme' as a unit of spoken language». см. стр.5.

¹⁰² Заметим, что Роман Jakobson, в своей работе «Лекции о звуке и значении», впервые озвученной в эмиграции в Нью-Йорке в 1942ом году, определял понятие фонемы довольно сходным с Блумфилдом образом. См. разработку этих идей в совместной статье: E. Colin Cherry, Morris Halle, Roman Jakobson, «Toward the Logical Description of Languages in Their Phonemic Aspect Lan-

лочка без сущности, не больше. В его тексте: «Звук голоса человеческого: слово состоит из элементов, действующих на слух». Фонема имени – есть совокупность звуков, произносимых человеческим голосом, распределяемых по конкретным квалификационным группам смыслов. Но фонема, как Лосев не устает повторять, не является «подлинной сущностью имени». За ней выступает иной концепт. Это – *семема*. Согласно Лосеву, вся структура значения имени намного важнее непосредственно фонемы. Для ученого важно подчеркнуть, что имя не есть произвольное сочетание звуков, а представляет собой нечто иное, несоизмеримое по своей важности с механическим звуком. В этом ключевая роль словесного *etymona*, представляющего собой в тексте Лосева некий первоначальный, примордиальный корневой зародыш слова. За *etymona* резервируется первично-элементарная звуковая сущность, которая в процессе своей кристаллизации наделяется первоначальным значением, выходящим за пределы звуковой дифференциации как таковой. Подлинная жизнь имени (слова) начинается тогда, когда этот «элементал» начинает приобретать различным образом варьируемые новые значения и всякого рода добавления. *Этимон*, согласно Лосеву, есть нечто формально общее «во всех судьбах данного слова». В анализе слова вне традиционной лингвистической связи с его фонемой и лежит главная задача его философии имени. Словари, в понимании Лосева, дают перечисление основных вариантов *семем* – конкретных способов понимания значений слова. Всех их можно, согласно философу, свести к некоему общему многогранному смыслозначимому фундаменту данного слова, видимому в «симболоне»¹⁰³, т.е. в «обобщенной символической семеме», где результирующий «эйдос» будет собой являть, одновременно, и *наружность вида* и *форму* и *лик* и *логический вид*. Все это, в известном смысле, коренится в общем значении зрительной данности, исходящий от глагольной семантики «видеть», полагающей особый тип «мыслительной зрительности» и индуктивной интуитивности. По Лосеву – то, что может считаться «общим ядром» для всех отдельных значений слова и должно мыслиться его «символической семемой».

В это же время, «чистая ноэма» слова есть его мыслительная *прибавочная нагрузка*. (Вспомним слова Лосева: «Ноэма есть значение слова, произнесен-

guage», *Language*, Vol. 29, No. 1, Jan.–Mar., 1953, pp. 34-46. Где исследователи, в частности, писали, характеризуя понятие «морфема»: «...In analyzing Russian or any other language, we must ascertain what and how many distinctive features are needed to differentiate the meaningful units of its code, i.e. the smallest meaningful units, termed morphemes, and their combinations into words. Words are the maximum units that are expected to be entirely provided by the code. We must determine the minimum set of such features that the listener needs in order to recognize and distinguish all except homonymic morphemes, without help from context or situation. Once this set is determined, all other phonetic differences among morphemes or words of the given language can be shown to be predictable and therefore redundant». Указ. соч. стр.34

¹⁰³ О «симболоне» см. также работу о. Павла Форенского, опубликованную в свое время в лотмановских Трудах по вторичным моделирующим знаковым системам

ного и пережитого или *hic et nunc*, или вообще произносимого и переживаемого.) Понятие «ноэмы» Лосевым осмысливается, и об этом, в частности, говорят его референции, сквозь призму чтения Гуссерля, через полемическое по отношению к немецкому философу понимание этого концепта. (Лосев в основном, как кажется, опирается на первую книгу «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерля и на второе издание «Логических исследований»).

Согласно Лосеву, ноэма слова не зависит ни от звуков, ни от психических перцептивных переживаний, но напрямую происходит от человеческой мысли, от *способности понимания*. В этой связи интересно заметить, что в словотворчестве модернизма, в языке зауми и производстве различного рода поэтических неологизмов, данная система Лосева кажется совершенно не работающей. Ведь ассоциативно-звуковая реакция на футуристическую или дадаистическую заумь возможна лишь в пристальном внимании к глоссолалической, чувственно и артистически произносимой фонеме, которая в свою очередь коррелирует и формирует мыслительный процесс реципиента, направляя и дальнейшую, результирующую «ноэму». Мысли Лосева о ноэме, видимо, справедливы для столь ценимого им «реалистического искусства», но оказываются крайне проблематичными при рассмотрении литературы модернизма и авангарда, в т.ч. современного Лосеву.

Несмотря на все возможные контр-аргументы, философ заинтересован в вычленинии некоего «вне-индивидуального», общего базиса, подходящего для понимания всех вариаций значения и означивания всякого данного имени. Стабильность семантического поля, постоянство его значения, о котором говорит Лосев в своей «Философии имени» может являться ключом к пониманию базисных филологических выкладок ученого. В контексте постижения этих «азов» лосевской философии слова немалую роль может играть вопрос так называемой «внутренней немоты», пункт трагического одиночества и анти-соборности каждой примитивной бессловесности, каковой и ведет к осознанной необходимости создания вдумчивой *философии имени*. Согласно Лосеву, в ноэме слова, в его конденсированном смысле должна иметь место стыковка возможности правильного понимания того, что можно доступным образом умо-постичь, исходя из корневого значения каждого данного слова. В каком-то смысле, существование осмысленного и действующего имени подразумевает наличие вокруг него реальной коммуникационной, («социально-практической») предпосылки для опознания, дешифровки и последующего сущностного определения его значения. (См. слова Лосева: «Ноэма ... есть понимание кем-то <всякого> данного предмета».) Идея имени зависит, это важно подчеркнуть, от *называющего*, от «использующего» эту «обоюдную идею» имени в своей практике. Этот момент Лосев идентифицирует как один из причинных узлов *осуществления слова* как некоего базисно действующего элемента человеческой жизни. Подобная структура воплощения сути имени и его «постороннего агента» как «означающего» эту суть выглядит достаточно «кодообразно» и дает определенную модель знакового поведения и семиозиса в его наиболее простой и доступно видимой форме. Здесь же семиотика, с ее основными принципами и логично развивающимся из нее структурализмом, должна, как нам представляется, приравняться к логическому развитию

«бездуховного» (в понимании А.Ф.) позитивизма¹⁰⁴. Отношение Лосева к структуралистской семиотике (хотя бы в ее тартусеанском, лотмановском изводе) широко известно: напомним о крайне полемически-заостренных мыслях Лосева contra-Лотман¹⁰⁵.

Для Лосева, «имя вещи» есть четко понятая, *распознанная вещь*, так сказать, «явленная в разуме». Углубляясь в сложные миры так называемых «энергем», Лосев продолжает строить и прояснять добавочные основы своей философии языка. Так, ученый весьма интересно описывает само зарождение имени в частном сознании индивида. Слово здесь выступает как самостоятельный и обособленно оформленный элемент, своего рода «вещь» внутри другой «вещи», нахождение себя-слова как *иного* себе – человеку. Расширяя понятие «раздражения», Лосев связывает его с изначальной потенцией любой вещи (и имени как ее частной производной), движимой энергией мысли.

Как мы уже говорили чуть выше, представляется, что Лосев относится к понятию «имени» как одному из самых центральных в своей философии языка. Термин «идея» уступает место «эйдосу», параметру, определяющему модификации всякого именного предмета. Выражение и явление эйдоса находится как бы «под следствием» предмета, обозначаемого в имени. Будучи неразрывно связанным с предметом = вещью своего обозначения, имя (в инобытии), в соответствии с этим, может быть соположено проекции реальной физической вещи.

Практически каждая «стадия» жизни имени получает свое закономерное название в виде удобного греческого термина (*фонема, семема, ноэма, эйдос* и т.п.), чье смысловое наполнение призвано дополнительно пояснить нюанс репрезентируемого аспекта. Этот «поступательный» маршрут закономерно

¹⁰⁴ Напомним, что сам «позитивизм» как таковой, Лосев, отнюдь не в противоречии с руслом своих размышлений, обозначает в качестве «...самой бездарной, убогой и злобной в своем ничтожестве системой мышления...» См. Лосев А.Ф., *Диалектика мифа*, Москва, Мысль, 2001, стр. 481.

¹⁰⁵ Лосева тогда, как мы помним, не устроило настойчивое (в духе деятельности, например, Леви-Стросса) тартусеанское оперирование термином «структура», каковой (термин) Лосев подробно, на свой лад разобрал с целью продемонстрировать его внутреннюю противоречивость. Укажем на сам аспект неприятия едва ли не всей методологии и филологии Юрия Лотмана, который Лосев самым любопытным образом разделял с другим титаном-гуманитарием своего поколения – Михаилом Бахтиным (также чудом спасшимся от ГУЛАГа и тоже по состоянию инвалидности). Известны апокрифические слова Бахтина, когда на вопрос, согласится ли он принять участие в каком-то публичном полемическом начинании, где ему была, согласно редакторской задумке, уготована роль оппонирования Лотману, Михаил Михайлович ответил: «О, конечно, я готов. Я ведь не структуралист». Любопытен также факт появления статей в западной бахтинистике под, например, таким заглавием: «Кто такой Лотман и почему Бахтин говорит о нем разные гадости», См. Алан Рейд: «Who is Lotman and Why is Bakhtin Saying Those Nasty Things About Him», *Discours social/Social Discourse, Bakhtin and Otherness*, III, 1 and 2, Spring-Summer 1990, pp. 325-338.

выводит Лосева к главному «герою» выстраиваемой языковой философии – к Логосу¹⁰⁶. Возможно, топика Логоса призвана знаменовать некий «диалектический синтез», когда из ряда независимых и взаимодействующих элементов, терминологически представленных вышеупомянутыми греческими понятиями, рождается единство, состоящее из старого школьно-химического принципа, повествующего о *«единстве и борьбе противоположностей»*. В соответствии с этим принципом может строиться и вся работа, двигаясь от простейших форм к более усложненным. Как писал Лосев: «всякая последующая категория всегда является в диалектике отражением и воплощением предыдущих». И понятие Логоса здесь, как кажется, предстает очень удобным и нужным. В логоцентрическом универсуме Лосева, припудренном терминологией диалектики, по праву, «весь мир, вселенная, суть имя и слово, или имена и слова. ... Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос – лестница разной степени словесности. Человек – слово, животное – слово, неодушевленный предмет – слово. Ибо все это – есть смысл и его способы выражения. Мир есть совокупность разных степеней *жизненности* или *затверделости* слова. Все живет словом и свидетельствует о нем.». («Философия имени»). В другом месте Лосев довольно примечательным образом утверждает, что «...Слово не может не быть таким, каким мы его обрисовали, пока разум есть разум. И только если разум сдвинется или погаснет — изменится и погаснет слово в обрисованном нами виде» («Философия имени»).

Находясь «извне», мы можем диагностировать особенную удаленность подобного «образа мыслей» от того, что в то время пребывало в режиме усиленного построения нарождавшимися в недрах сталинского управления наукой и культурой основными идеологическими положениями и установками. Не забудем, разумеется, о том немаловажном факте, что великий русский античник и философ *языка и мифа* 1930-1932-е годы провел в заключении, в сталинском ГУЛАГе. «Внешние» взаимоотношения Лосева со сталинской властью, режимом¹⁰⁷, идеологией были, видимо, несколько более запутаны, чем

¹⁰⁶ Об общем контексте данного концепта см. у Наталии Бонецкой: «Борьба за Логос в России XX века», *Вопросы философии*, 1998, № 7.

¹⁰⁷ Напомним еще раз чисто внешнюю «канву» и «хронику» событий в этом отношении: как известно, в 1929 году Лосев принимает тайный постриг (монаха в миру) под именем Андроника, а за два года до этого публикует (на свой страх и риск, уходя от цензуры, по тогда имевшему место довольно странному либеральному закону) книгу «Философия имени», а в 1930ом пишет и точно таким же образом публикует знаменитую книгу «Диалектика мифа». Одним из «формальных» оснований для преследования и ареста, было, как известно, то, что Лосев самовольно сделал некие изменения в тексте *Диалектики мифа*, уже *после того*, как этот текст окончательно утвердила советская цензура. Далее, за обе эти книги Лосев почти немедленно подвергается жесткой «проработке» и публичной критике: от соответствующего содержания статей в различных сталинских СМИ, до дежурной большевистской ругани Лазаря Кагановича и Вячеслава Молотова с трибуны XVI съезда ВКП(б); совершенно закономерно, что в согласии с существовавшими репрессивными практиками в 1930 году супруги Лосевы арестовываются и осуждаются на 10

это представляется на самый первый взгляд¹⁰⁸. В лосевской мистико-религиозной философии истории, его, так сказать, «телеологии», не может найтись места сталинскому марксизму, кроме как в нише полной катастрофы, нового Потопа и Гибели Культуры. Марксистская фаза сталинского идеологического и бытового кошмара осмысливается философом¹⁰⁹ в довольно эсхатологических, апокалиптических тонах, в контексте запланированного черным мировым разумом Конца Времен и унылого Заката Духа.

Как нам представляется, весьма проникновенно на эту тему пишет немецкий культуролог и славист Гасан Гусейнов в своей недавней статье, опубликованной в одном популярном московском журнале: «Гибель цивилизации, свидетелями которой в последние годы XIX и первое двадцатилетие XX века стали, если говорить о многосоставной референтной группе Лосева, русские символисты и православные философы, немецкие неокантианцы и экспрессионисты, – гибель цивилизации была для Лосева закономерным, неустранимым этапом в истории европейского человечества...»¹¹⁰ Здесь, однако, нелиш-

лет лагерей (жена на 5 лет) по делу о так называемом «Церковном монархическом центре», который в материалах фигурирует как «Истинно-православная церковь». В ГУЛАГе его определяют сторожем на дровяной склад, принимая во внимание его болезнь (туберкулез плюс прогрессирующая слепота). Через три года уже почти окончательно ослепшего Лосева освобождают в связи с очевидной инвалидностью, и как бы в по случаю общего всенародного праздника завершения строительства Беломорканала.

¹⁰⁸ Здесь, возможно, было бы полезно вспомнить о М.М. Бахтине – человеке поколения Лосева, чья судьба, также, отчасти, повторяет судьбу А.Ф. Внешнее отношение как Бахтина, так и Лосева, к марксистской философии было, насколько можно судить, довольно амбивалентным (вспомним известную провокативную работу Бориса Гройса о скрытой сталинской подоплеке столь любимого М.М. средневеково-ренессансного карнавала или постоянного оперирования «диалектикой» у Лосева).

¹⁰⁹ Что выражается, конечно, не в официально писанных статьях, но, скорее в традиционном русско-философском жанре «разговоров», по счастью дошедших до нас в записях его коллег и современников, где важное место занимают записи покойного В. Библина.

¹¹⁰ См. Гасан Гусейнов, «Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о личности», в *Изобретение традиции: о роли личности в истории науки*, НЛО, 2005, №76. В этой интересной статье имеется любопытная ремарка: «...круг проблем имяславской ереси, двумя виднейшими (а может быть, и единственными) представителями которой были Флоренский и Лосев». Открыто и ясно предполагая, что Флоренский и Лосев были (возможно) «единственными» представителями имяславия, Г. Гусейнов ссылается на интересную немецкую статью, посвященную «магизму слов» Флоренского (См. Kuße, H., Dukova, U., «Etymologie und Magie. Zur Sprachtheorie Pavel Florenskijs», в *Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität*, №1, Hrsg. von G. Freidhof, H. Kuße, F. Schindler, München, 1995, pp.77-105. (Specimina philologiae Slavicae Bd. 106)). Мы, признаемся, не без ощутимого недоумения, восприняли это вышепротитированное утверждение. Здесь возникает

не будет упомянуть и об инкриминированном Лосеву НКВД вполне обоснованно-конкретном право-монархическом радикальном уклоне, который, отчасти, мог быть привязан к националистическим и ксенофобским моментам, обнаруживающимся в некоторых *потайных* лосевских текстах, являющихся «дополнениями» к его важной книге конца двадцатых годов «Диалектика мифа»¹¹¹. Здесь можно указать на сходство отношения «учителя» – Флоренского

следующий вопрос: а разве Сергей Булгаков – не «**виднейший**»? Почему же его не упоминает Г. Гусейнов? Возможно, Г. Гусейнов полагает, что Булгаков стоит как бы более «особняком» по отношению к имяславию Флоренского и Лосева? В таком случае, ему следовало бы неким образом *пояснить* и *развить* свою мысль, повествуящую об «исключении Булгакова» из упомянутого имяславского ряда, ибо вытекающая из опубликованной формулировки позиция ее автора выглядит несколько курьезной. Помимо этого, было немного странно прочесть, что, согласно Гусейнову, Лосев в своей жизни, в своей философии, как оказывается, обошелся: «...без антисемитских эксцессов Флоренского». Добро бы так, конечно, но для статьи, пишущейся в 2005-ом году, было бы более правильным уделить некоторое внимание «архивной находке» из наследия НКВД-ФСБ России. Оставляя же без какого-либо критического внимания самый сюжет постулируемого в широкой печати философского антисемитизма Лосева (которому мы сами не склонны придавать сколь-нибудь значимого историко-философского значения), было, как нам кажется неправильно; это было бы, даже в какой-то мере *опрометчиво*, ибо этот момент сразу же поднимает вопрос о возможном незнании автора с данным сюжетом как таковым. (Первое впечатление о сути самого вопроса может быть найдено в публикации «*Так истязуется и распинается истина... А.Ф.Лосев в рецензиях ОГПУ*», *Вестник Архива Президента РФ*, №4 (23) за 1996 год.) См. также апологетическую статью Юнны Мориц в *Московских Новостях*, № 49, 8-15 декабря 1996.) Упомянем в этом контексте также и ценную работу Е.И.Ивановой об учителе Лосева Флоренском («Наследие о. Павла Флоренского: а судьи кто», *Вестник РХД*, 1992, №165).

¹¹¹ В архивах ЧК-ГПУ-НКВД-ФСБ имеется, некая «Справка о роли профессора Лосева А.Ф. в а/сов [антисоветском] движении». Мы сами этот любопытный документ не видели, но в сети Интернет имеются разнообразные подробности на сей счет. Так, становится известно, что эта справка была подготовлена следователями НКВД в июне 1930 года, работавшими в Информационном отделе этой малопочтенной организации (мы имеем в виду, натурально, ОГПУ). Справка эта имеет и сейчас гриф «Совершенно секретно». В отношении понимания комплекса причин, приведших к аресту религиозного философа эта справка НКВД говорит следующее: «В работах Лосева, особенно в его последних книгах «Диалектика мифа», «Дополнения к диалектике мифа», право-монархическое к.-р. [контрреволюционное] движение получает развернутое идейно-теоретическое обоснование. <...> В работе «Дополнения к диалектике мифа» Лосев создает философско-историческую концепцию, которая должна обосновать необходимость непримиримой борьбы с Соввластью. <...> ... Лосев пытался выступить перед широкими слоями населения с открытым антисовет-

и «ученика» – Лосева как к «ходу истории» (где доминирует благоволие к средневековому – против, скажем, ренессанса). Общий, скажем так, «консерватизм духа» был, как кажется, в высшей степени свойствен как Флоренскому, так и – еще более – Лосеву.

Обоим мыслителям, в гораздо большей степени, нежели «софиологу» Булгакову, был конгениален особый жизне-философский консерватизм «ожившего средневековья» – если использовать вокабуляр из статьи Михаэля Хагемейстера, переведенной на русский язык Натальей Бонецкой и, в уже третий, кажется¹¹², раз печатно опубликованной¹¹³. Не оспаривая физическое авторство обсуждаемых там анти-еврейских текстов, составленных Флоренским (как об этом эксплицитно свидетельствует опубликованная переписка между ним и В.В.Розановым), мы бы хотели обратить внимание на другой аспект этого «авторства», помимо чисто физического.

ским призывом, добиваясь в Главлите напечатания «Дополнений» и увеличения тиража «Диалектики мифа», и когда «Дополнения» к печати разрешены не были, Лосев все же включил в «Диалектику мифа» ряд [проблематичных с точки зрения сталинской цензуры] фрагментов из этих «Дополнений». <...>. См. также: http://www.philos.msu.ru/libfiles/losev_2.txt. Связанное с антисоветизмом, лосевское неприятие еврейства как духовной «структуры» мировой истории напрямую корреспондирует к старшему коллеге и едва ли не наставнику Лосева – о. Павлу Флоренскому, который, исходя из нынеизвестных материалов был сокрыт под псевдонимами, о чем становится ясно из его писем В.В.Розанову. См. об этом, частично, работу немецкого слависта Михаэля Хагемейстера «Wiederverzauberung der Welt – Pavel Florenskijs Neues Mittelalter», In: Norbert Franz, Michael Hagemeister, Frank Haney (Hg.): *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2001, стр. 21-41; и, в продолжение темы: «Antisemitismus und Verschwörungsdenken in Rußland», In: Christina Tuor-Kurth (Hg.): *Neuer Antisemitismus – alte Vorurteile?* Stuttgart: Kohlhammer, 2001, стр. 33-52. (Judentum und Christentum; 5).

¹¹² Считая немецкую первопубликацию, далее первую русскую публикацию в сборнике Модеста Колерова *Исследования по истории русской мысли за 2003ий год* (в переводе Михаила Безродного) и, вот уже третью публикацию.

¹¹³ На сей раз – в таком издании как петербургская «Звезда». Многие российские древне-советские, по инерции (возможно, за счет их городской жил.площади?) живущие в новом зоне «толстые журналы» напоминают, в каком-то смысле, если не «Заповедник гоблинов», то своего рода «парк юрского периода». Впрочем, на этом интеллектуально и эстетически невеселом фоне журнал «Звезда» по-прежнему выглядит все же гораздо выгоднее остальных, – и тот «лихачевский» замечательный том, где имеется опубликованный «блок-дуплет статей о Флоренском», подготовленный Н.К.Бонецкой – лучшее тому подтверждение. См. публикацию самой статьи онлайн: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/11/bo20.html>

Что такое авторство? Что есть 'автор текста'¹¹⁴? Авторство, в формальном плане определяется в связи с конкретным личностным сознанием, физически породившим – т.е. *облекишим в буквы* всякий данный текст. Автор текста – человек или группа людей, актуализировавших данный текст к жизни. У этого человека или людей всегда есть *имя*. Но каково оно? Что такое «Козьма Прутков»? Что *такое*¹¹⁵ «Черубина де Габриак»? Кто же, все-таки, несет бремя ответственности за написание упомянутых текстов юдофобского, фантастически-мракобесного (на грани гротеска) характера, которые теперь прочно связывают с о. Павлом? Что мы должны знать об авторстве этих текстов в самом простом, первом приближении? Наверное, мы *можем знать* ровно то, что сам автор – т.е. личность, сформировавшая непосредственное содержание этой текстуальности – хотел чтобы мы знали. Автор соответствующих текстов – 'Ш' или 'Ω', или, иногда просто 'Аноним'¹¹⁶. То что мы хотим здесь подчеркнуть – это такие, ныне немного архаичные понятия, как Воля, Интенция, Замысел *автора* – весь тот многосложный комплекс причин, который структурировал авторское публичное поведение в своем печатном проявлении. (В данном случае критически значим факт использования некоего «псевдонима»¹¹⁷, и, соответственно, *не-использование* своего настоящего имени автора-

¹¹⁴ Критическому осмыслению «теории авторства» у Мишеля Фуко, Ролана Барта и Поля де Мана, по следам соответствующего раздела книги Антуана Компаньона мы посвятили небольшую работу: «К вопросу о теории авторства», в *Миргород: Как сделана и как делается наука о литературе. Международный журнал, посвященный эпистемологии литературоведения*, Подляская Академия, Лозаннский университет, том 1, 2007, в печати.

¹¹⁵ См. для одного из первых компаративных научных серьезных опытов осмысления этого феномена на русском языке: Евгений Ланн: *Литературная мистификация*, Москва, Ленинград, 1930. Издание доступно также и онлайн: http://www.belousenko.com/books/litera/lann_mistification.htm

¹¹⁶ Аноним – как в этом случае: «Предисловие» к сб.: Израиль в прошлом, настоящем и будущем, Сергиев Посад, 1915.

¹¹⁷ Псевдонимам и псевдонимии ныне посвящено поистине безумное количество работ. Вспомним такие первые опыты кодификации псевдонимов как Адриен Байе: Baillet, Adrien, *Auteurs deguisez. Sous des noms etrangers; empruntez, supposez, feints à plaisir, chiffrez, renversez, retournez, ou changez d'une langue en une autre*, Paris, A. Dezallier, 1690. Вспомним, также, что в 1674 году немецкий юрист Винцент Плакций напечатал в Гамбурге работу, посвященную анонимам и псевдонимам, и эта работа была далее дополнена и переиздана его последователями: Vincentii Placcii – *De scriptis et scriptoribus anonymis atque pseudonymis syntagma...*, in quo ad sesquimille omnis generis argumenti linguarumque scripta, partim nullis, partim falsis nominibus praefixis antehac edita, genuinis suis atque veris auctoribus, restituntur, Hamburgi, Sumptibus Christiani Guthii, 1674. Можно указать и некоторые другие исторические работы в том же направлении, например эту: Barbier, Antoine-Alexandre, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes, composez, traduits ou publiés en français, avec les noms des auteurs, traducteurs et editeurs; accompagne de notes historiques et critiques*, Paris, Imprimerie Bibliographique, 1806-09. Из более современных ра-

человека). Не-используя свое обычное авторское имя, уже знакомое интеллектуальным читателям (имя автора «Столпа» и др. работ) Флоренский совершенно определенно говорит своим читателям: господа, этот текст написал *не я*. Этот текст создан как бы «другой личностью»¹¹⁸. Причины, заставившие Флоренского отказаться от собственного авторства, заслуживают отдельного изучения. Самый поверхностный субстрат этих соображений сообщает уже как бы сам философ (пусть и в довольно сжатой форме экивока) в тех же письмах Розанову, на основании которых различные ученые, и Михаэль Хагемейстер первый в их числе, утверждают реальное авторство Флоренского в отношении этих «неприятных текстов».

По нашему мнению, отношение ко всем этим сочинениям должно быть по меньшей мере *двояким*: действительно, их физический «соматический» автор – это известный нам корпоральный человек по имени Флоренский; но вместе с тем, это и *не совсем он*, это своего рода «другой Флоренский». **Двойничество** – особая тема для изучения, в т.ч. в русской культуре; мы не имеем здесь возможности в неё углубляться в полной мере, укажем лишь на метафизическую релевантность и обще-поэтическую¹¹⁹ важность двойственности «светлого образа» и «темного образа» в случае таких парадигмальных авторов,

бот укажем: Ernst Pulgram, *Theory of Names*, Potsdam, N. Y., Dept. of English, State University College, 1954. А также любопытную книгу: D. Alford, *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*, New Haven, Conn., HRAF Press, 1988. На русском материал укажем работу известного библиографа и библиофила Григория Николаевича Геннади: *Список анонимных русских книг с именами их авторов и переводчиков*, Санкт-Петербург, типография В. Безобразова, 1874. А также см.: Карцов В.С. и Мазаев В.Н., *Опыт словаря русских писателей*, Санкт-Петербург, типография И.А. Эфрона, 1891. Достоин упоминания, несомненно, и словарь Масанова, выдержавший много дополнений и переизданий: Масанов, И.Ф., *Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей*, в четырех томах, ред. В.П. Козьмин, Москва, Книжная палата, 1960.

¹¹⁸ Сейчас, на интерактивном материале сети Интернет весьма бурно развивается жизнеобустройство так называемой «виртуальной личности» – многоликое функционирование разнообразных «фиктивных и вымышленных авторов», которые пишут тексты и имитируют свое поведение в соответствии со своими «ненастоящими» именами или кличками. См. об этом фундаментальное исследование Евгения Горного: «Виртуальная личность как жанр творчества», *Сетевая Словесность*, Июнь 2007. Постоянный адрес публикации: <http://www.netslova.ru/gorny/vl.html>

¹¹⁹ Флоренский, как известно, был изрядным поэтом. См., например, ценный сборник материалов Павел Флоренский и символисты: *Опыты литературные. Статьи. Переписка*, сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. Москва, Языки славянской культуры, 2004. (Studia philologica.). См. также, для философского контекста: Воронова Е.М., *Многомерность слова и художественный текст*, Санкт-Петербург, Нестор, 2003.

как, скажем, Пушкин и Блок¹²⁰. Указанный *темный*¹²¹ Другой «Флоренского-юдофоба» может неожиданным образом корреспондировать также и с глубинными гностическими увлечениями философа.

Хотелось бы подчеркнуть, что для более адекватного понимания этого сложного эпизода из жизни русской интеллектуальной и культурной истории нам особым образом оказывается важен 'Флоренский-как-мистификатор'¹²², Флоренский, который стремится, в силу неких причин, занести в поле современного ему общественного дискурса вирус мракобесной провокации, но при этом не считает возможным соединить творимую провокацию с его собственным традиционным авторством¹²³. И это не простая боязнь цензуры и страх ответить на обвинения лютующей «народнической прессы» (на что намекает сам о. Павел в соответствующих письмах к В.В.Розанову). Нам представляется, что здесь явно есть место чему-то большему, нежели простому, сухому *говорению* в духе Хагемейстера – мол, тексты эти написал Флоренский, и на этом мы сей вопрос закрываем. По такой логике: написал, значит *он так думал*, значит он **был юдофоб**.

Подобное упрощение (и уплощение) позиции великого философа, как кажется, наносит серьезный урон вдумчивой работе как с его наследием, так и с самой его многомерной личностью, которая никак не может считаться ни предельно «понятой», ни «полностью прозрачной», ни «ординарной» хотя бы в самой малой степени. Философ-имяславец, увы, даже и для Натальи Бонечкой, осмысливается, насколько мы можем судить, полностью в формате позиции публикуемого ею Хагемейстера, как *единственно релевантный автор этих текстов*. Флоренский, просто-Флоренский есть этот автор, – и, соответственно, оказывается возможным сделать вполне четкое и недвусмысленное, про-

¹²⁰ Эта тема демонического и обесценного двойничества прекрасно раскрыта в работе Даниэля Ранкура-Лаферьера: Rancour-Laferriere, D., "Getting to Know Blok's "Unknown Woman" in his *Five Russian Poems. Exercises in a Theory of Poetry*, New Jersey, 1977, pp.102-117. Rancour-Laferriere, D., "Reconciling the Genius of Pure Beauty with Babylonian Harlot", *Five Russian Poems. Exercises in a Theory of Poetry*, New Jersey, 1977, pp. 48-78.

¹²¹ (Для кого-то, возможно) напрашивающаяся здесь пост-модернистская игривая параллель из обильного пост-вампирского материала ныне экранизированных кино-«Дозоров» будет, думается, совершенно случайна и неинтенциональна.

¹²² См. на самую общую тему подобного феномена – Евгений Ланн, цит. соч.

¹²³ Хотелось бы здесь указать, в очередной раз, на то неадекватное упрощение, которое совершают, на наш взгляд, все те, ныне довольно многочисленные исследователи, рассматривающие «Формальный метод в литературоведении» или «Фрейдизм» как «просто *еще одни тексты* Бахтина, написанные его рукой и соответственно имеющие его авторство». Между тем, совершенно очевидно, что «Бахтин под маской» не тождествен 'Бахтину без маски' и все эти «деверокаanonические тексты» стоит рассматривать, в плане их авторства особым образом, не стремясь, в частности, тотально исключить из разговора их номинальных и физически вполне реальных «титульных авторов».

стейшее как дважды-два заявление по адресу отношения философа к евреям. Как пишет Н.Бонеецкая: «...антисемитизм[...] Флоренского – действительно дремуч[ий] (как это следует из приводимых М. Хагемейстером суждений Флоренского), в духе “Протоколов сионских мудрецов” и рбзановского “Обоня-тельного и осязательного отношения евреев к крови”»¹²⁴.

Весьма по-своему увлекательная тема отношения русских философов к евреям и иудаизму увлекла нас немного в сторону от основного русла темы, а потому вернемся к главному стержню нашей работы – вопросам теоретизирования и осмысления слова и словесной энергии в контексте христианской религии у трех русских философов-имяславцев.

Как мы уже упоминали выше, на протяжении всей книги «Философия имени», Лосев, последовательно, на разные лады, утверждает, что «слово», в его понимании, есть, неизменно, безальтернативно «пòнятая вещь», т.е. весьма четкий опредмеченный объект, постигаемый разумом с помощью «считывания» своей знаковой природы. Здесь, разумеется, встают некоторые вопросы, из сферы все той же модернистской литературы, – где, как мы знаем, далеко не все называемые «имена»= «слова» = «знаки вещей» являются всегда автоматически «понимаемыми» в среде всех своих адресатов (читателей). Изменяется ли природа *имени* («объекта» и «вещи»), от того, что, скажем, слово «пропевень» или слово «времирь» не может быть однозначно понято большим количеством реципиентов? Было бы очень интересно узнать, каким образом многомудрый Лосев был бы готов уточнить основные постулаты своей философии имени с учетом различных произведений модернистского и авангардного искусства, в первую голову, конечно, современных ему самому. Но, как нам кажется, А.Ф. был на редкость безучастен ко всему тому, что Р.О. Якобсон называл «новой русской поэзией», даже трактуя этот комплекс культурной жизни очень расширительно (т.е., скажем, включая сюда таких вроде бы не-авангардных авторов как Мандельштам или Цветаева). Из всей плеяды русских модернистов лишь утонченный «архаист-новатор» Вячеслав Иванов был заметным образом сущностно и открыто интересен философу. В то время, как, к примеру, замечательно радикальная проза Андрея Белого – уже, кажется, почти нет. (Не говоря, конечно, о текстах Бурлюков, Крученых, Хлебникова, Зданевича, Терентьева и десятков других новаторов и авангардистов, вся деятельность которых принципиально строилась вокруг суггестивных словотворческих паттернов, выставляя, – и это в соответствии с Лосевым, – *Логос Слова* на передний фланг своей эстетической деятельности).

В данный момент можно лишь немного подкорректировать конкретную формулировку, придерживаясь общей идеи философа и уточняя, что «имя» и «слово» означают не столько «вещь пòнятую», сколько «вещь мòгущую быть пòнятой». Это довольно важное уточнение открывает, как кажется, немалое пространство для маневра в сфере экспериментальной эстетики. В согласии с этим, одна и та же вещь, которую обозначает некое «имя», может быть «пòнята» (воспринята, осознана, проинтерпретирована и т.п.) всякий раз немного по-

¹²⁴ См. ее вводную статью в том же выпуске журнала «Звезда» 2006, № 11: «Полюса нового религиозного сознания. П.А. Флоренский в зеркале современных исследований».

разному, в зависимости от взгляда и предпочтений наблюдателя, без наличия всем очевидного строгого критерия твердой правильности. В данном случае, простая формула Лосева, что $A=A$ и, как он пишет, никогда A не может быть не A – нуждается в некоторой модификации, по крайней мере для сферы искусства. Ибо некий художественный артефакт, в том числе, созданный в слове (такой как футуристическая заумь) ощутимо наделяется волшебной способностью к диффузии, к мутагенезу, к мифогенности и всякой формальной изменчивости, напоминающей «текущие» часы Сальвадора Дали. К сожалению, важнейший в данном ключе вопрос «семантической стабильности значения» (неплохо изученный с тех пор на разном материале десятками лингвистов¹²⁵) никак не затрагивается Лосевым в конкретно-языковых, а не в абстрактно-философских трактовках его природы.

Автор «Философии имени» убежден, что его феноменолого-«диалектический» метод реально разрешает чуть ли не всю основную проблему субъективности и объективности в теории языка. Не соглашаясь и споря с Потемной и Аксаковым, он декларативно не приемлет того, что «все в языке субъективно и нет в нем ничего такого, что имело бы значение само по себе без субъекта». Лосевское доказательство неверности данного подхода основано, во-многом, на нахождении им «смысла вещи», мистически исходящего из «этимологического корня слова», в его умозрительно-образных модификациях исходящих от эйдоса и энергии. Получаемый «смысл», в соответствии с этим уже как бы и не субъективен, и не объективен, но формально отличен от вещной сущности и своей физической среды. Воспринимая «слово» как – неизменно – энергию, Лосев приходит к выводу о невозможности замыкания этой энергии «только» «во мне» или только в именуемой «мною» вещи. В этой взаимоаннигиляции во-многом снимается извечный антагонизм субъективного и объективного, и существование синтетической энергии способствует этому процессу. Нет сомнений, что понимание имени как энергии восходит у Лосева

¹²⁵ О теориях стабильности семантического значения см., среди большого числа работ, в частности, объемистый том Larson, Richard K., Gabriel Segal, *Knowledge of Meaning: an Introduction to Semantic Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995. А также ценный сборник: *Current Advances in Semantic Theory*, edited by Maxim Stamenov, Amsterdam, Philadelphia, J. Benjamins Pub. Co., 1992. Series: Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science, vol. IV. Кроме того, см. такие недавние работы как: Collin, Finn, *Meaning, Use and Truth : Introducing the Philosophy of Language*, Aldershot, Hampshire, Burlington, Ashgate, 2005; *Concepts of Meaning : Framing an Integrated Theory of Linguistic Behavior*, edited by Gerhard Preyer, Georg Peter, and Maria Ulkan, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003; *Meaning and Universal Grammar: Theory and Empirical Findings*, edited by Cliff Goddard, Anna Wierzbicka, Amsterdam, Philadelphia, J. Benjamins, 2002; Chierchia, Gennaro, *Dynamics of Meaning: Anaphora, Presupposition, and the Theory of Grammar*, University of Chicago Press, 1995. И, немаловажное собрание статей: *Language and Meaning in Cognitive Science: Cognitive Issues and Semantic Theory*, edited with introductions by Andy Clark and Josefa Toribio, New York, Garland Pub., 1998.

непосредственно к его имяславскому цельному мировоззрению, о чем мы еще немного поговорим в дальнейшем.

Московская исследовательница имяславия, одна из первых, кто обратился в полном масштабе к работам Лосева и Булгакова, посвященным философии языка (*имени*), – Наталья Бонецкая, заметила о возможности уподобления Лосева – монаха-в-миру – «православному подвижнику, пишущему об Иисусовой молитве – *прошении*, центром которого является имя Иисуса Христа. Оно, как напоминает исследовательница, звучит в полной формулировке “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного”, или в кратких “Господи Иисусе Христе, помилуй мя”, – где монаху предписывается непрерывное повторение этой краткой молитвы; в пределе она соединяется с его дыханием. Существует, пишет Бонецкая, «...веками вырабатывавшаяся система молитвенных упражнений, задача которой – преобразование, освящение всего человеческого существа подвижника. Наблюдая за собою во время молитвы, подмечая свои состояния и переживания, писатели-аскеты обобщали свой духовный опыт, осмысливали его в рамках христианской догматики, закрепляли молитвенные приемы. Так рождалась, хранилась и передавалась традиция монашеского “умного делания”, иногда расцениваемая как традиция церковного эзотеризма»¹²⁶. Как и любой первопроходческий труд, данная статья Бонецкой не лишена некоторых редких шероховатостей¹²⁷, но в целом, в своем общем осмыслении имяславской философии «школы» Флоренского Наталья Бонецкая, думается, вполне справедлива.

Другой трактат Лосева, несколько более скромный по своим размерам, названный при публикации «Вещь и имя»¹²⁸, также имеет отношение к языковой философии А.Ф. Этот текст дает несколько меньшее количество диалектических определений, представляя собой, по сути, отголосок все той же проблематики, которая ставится автором в «Философии имени». Согласно Лосеву, восприятие «вещи» (предметного объекта) понимается как нечто внемысленное, внечувственное, не зависящее от субъектно-человеческого составляющего. Имя вещи есть одно из орудий смыслового общения, принципов коммуникативной связи в человеческом разуме. Имя – это своего рода универсальный «ум» вещи, воплощенно-явленная коммуникационная *осмысленность*. Имя поднимает вещь в сознании, осмысливая ее, но не вносит при этом каких-либо

¹²⁶ См. Наталья Бонецкая, «О филологической школе П.А. Флоренского. *Философия имени* А.Ф.Лосева и *Философия имени* С.Н. Булгакова», *Studia Slavica Hung.* vol. 37, 1991-92, стр. 114. См. для контекста, также, Позов, А., *Логос-медитация древней церкви. Умное делание*, Мюнхен, 1964.

¹²⁷ Так, например, автор указывает на работу Лосева «Философия имени» как созданную на «рубеже десятих-двадцатых годов» (стр. 115), что есть очевидная ошибка.

¹²⁸ Дата создания этого текста до сих пор не вполне ясна. То ли этот текст был написан также как и «Философия имени» в двадцатые годы, то ли несколько позже, после освобождения философа из сталинского ГУЛАГа в первой половине тридцатых годов. См., Лосев, А.Ф., «Вещь и имя», в *Бытие. Имя. Космос*, под ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова, Москва, Мысль, 1993, стр. 802-880.

специфических дополнительных способов оформления вещи кроме тех, которые в ней самой содержатся изначально. В целом, этот трактат продолжает развивать лосевское историческое имяславское понимание слова-имени как специфического типа энергии, содержащейся в в знаковом виде языковых форм.

Совершенно понятно, в свете всего вышесказанного, насколько далек был лингво-философский труд Лосева-имяславца¹²⁹ не только от нарождавшейся тогда «сталинской науки от языке», но и, говоря шире, насколько чужд был мировоззренческий багаж ученого новой советской действительности, оперирующей совершенно «иными» *песнями* и строящими совершенно иные системы мышления. Определенная человеческая наивность Лосева, вероятно полагавшего, что подобные вольно-духовные экзерсисы будут оставлены без внимания власть предержащим сталинским истеблишментом, была неизбежно чревата наказанием в виде отбывания десятилетнего срока в ГУЛАГе. Лишь чудом, благодаря заступничеству и прогрессирующей болезни глаз, смог философ вернуться к работе после «всего лишь» трех проведенных в лагере лет. Но пребывание в сталинской кузнице лагерных кадров не прошло бесследно: больше никогда ничего похожего на открыто-идеалистическую «Философию имени» Лосев при жизни не опубликует и не напишет.

4. Имяславческий контекст русской религиозной философии языка

Завершая предварительный разговор в контексте трудов русских религиозных философов, посвященных теории слова и имени, следует еще раз напомнить и всяко подчеркнуть их особый статус, обусловленный «имяславским эпизодом» современной им церковной жизни и истории. Специальное обсуждение исихазма¹³⁰ и наследующего ему афоно-русского имяславия уведет нас в сторону и потребует, сверх того, немало дополнительного текстуального места (в настоящей, и так, сверх меры перегруженной статье.) В примечаниях выше мы уже бегло упоминали саму историческую канву имяславского спора в пред-революционной России. Магистральная суть «имяславской ереси», (ко-

¹²⁹ См. среди прочего такую аналитику его имяславческой философии как: В. Постовалова, «Мир как имя в религиозной философии А.Ф. Лосева», в *Лосевские чтения. Образ мира – структура и целое*, Москва, Логос, 1999, стр. 164-169. Далее, Игумен Андроник (Трубачев), «Имяславие как философская предпосылка», там же, стр. 170-176. А также, С. Половинкин, «А. Ф. Лосев и имяславцы на Кавказе», там же, стр.177-183

¹³⁰ См. для самого первого очерчивания этой важнейшей темы вводную статью Мариз Денн: «Les ‘Glorificateurs du Nom’: une rencontre de l’hésychasme et de la philosophie au début du XXe siècle en Russie», *Les Russes et l’Orient: Slavica occitana*, Toulouse, No.8, 1999, pp. 142-171. См. также для лингвистического аспекта недавнюю монографическую статью Холгера Куссе: Kusse, H.: «Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte», в *Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens*, Herausgegeben von Holger Kusse, München, Verlag Otto Sagner, 2006, стр.77-110. (Specimina philologiae Slavicae. Bd. 145).

торая берет свое начало во времени публикации (без имени автора – в 1907-ом году) книги старца схимонаха Илариона «На горах Кавказа»), как кажется, довольно проста и понятна даже для постороннего внеконфессионального понимания, поэтому мы не станем ее здесь специально касаться. Власть имеющее церковное духовенство силилось всем своим немалым весом противостоять распространению (хотя бы и только в среде некоторых монахов) возродившегося на горе Афон христианско-мистического учения об особом энергийном и «нетварном» (как Свет горы Фавор) статусе *Имени Божиего*. Выход в свет в девятьсот двенадцатом году брошюры иеромонаха Досифея с характерным названием «Противоборство слугам антихриста» был следствием жесткой оппозиции церковно-иерархическим имяборцам – гонителям афонских монахов-молчальников. В этом тексте автор следующим образом резюмирует понятную для всего русского имяславия консенсуальную идею: «Имя Иисус так неразрывно с Богом, что можно сказать, что **Имя Иисус** есть Сам Бог, ибо как можно отделить *имя* от *существа*? – это невозможно. Имя Иисус есть истинный Бог...»¹³¹.

В том же году adeпты имяславия также (во вполне традиционном, заметим, духе, известном еще со времен древних богословских полемик и конфессиональной бурной жизни Византии) обвинялись в языческом *пантеизме*, тогда как константинопольский патриарх Иоаким III в своем послании от 12 сентября 1912 года формально осудил книгу «На горах Кавказа» (ранее, однако, дозволенную русской церковной цензурой, видимо «проглядевшей» некоторые ее потенциально нежелательные идеи) за то, что в ней «содержится много ошибочного, ведущего к разным заблуждениям и ересям».

Все дальнейшие события лишь уплотняли «конфликтность» ситуации между Синодом и «мятежными» монахами-духовидцами, отстаивавшими свое право на умную исихастскую молитву, на следование паламистскому свято-отеческому ритуальному канону вне связи с тем что на сей счет может думать тот или иной «земной», современный им иерарх Русской Православной Церкви¹³².

Мы должны заметить здесь одну довольно важную в общественно-историческом отношении деталь: церковный конфликт с имяславием, так называемая «афонская смута», был по сути своей одним из многих проблемных узлов жизни Церкви, не успевших окончательно и гармонично разрешиться в

¹³¹ См. у Василия (Зеленцова) («Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божием»), стр. 172.

¹³² Возникновение этой полемики было, несомненно связано с выходом в девятьсот тринадцатом году важнейшего текста под названием «Апологии веры во Имя Божие и Имя Иисус», написанного иеромонахом Антонием (Булатовичем), где, среди массы разных вещей утверждается сам главный для русских имяславцев магистральный принцип молитвенной жизни «...Сознательное именование Бога и есть Сам Бог». Мы должны также заметить, что выход этого текста Булатовича был связан с именем о. Павла Флоренского, который ниспослал брошюре официально не подписанное им введение «От редакции».

царское время, с которым пришлось столкнуться также и молодой советской власти. Можно легко понять то недоумение и ту полную неспособность разобратся в этом непростом споре, которые продемонстрировали победившие большевики, исходившие, понятно, из соответствующих мыслей своего нареченного отца Маркса о религии как таковой. В то же самое время, борясь с людьми типа патриарха Тихона, большевики, кажется, не особенно утруждали себя намерением каким-либо пристойным образом поставить осмысленную точку во всем этом странном споре, имевшем, тем не менее, серьезное общественное значение. Но это, наверное, в конце концов не так уж и важно, ибо философская и доктринальная динамика не может быть напрямую зависима от тех или иных революционных реалий господствующего в тот или иной момент брэнного политикума. Забавное, в этом контексте, выражение принадлежит Владимиру Кантору, уверяющему, что: «...Ленин оказался истинным имяславцем, отказавшимся от Марксовой науки, но превратившим имя Маркса в мощный ступок революционной энергии»¹³³.

Имяславческая подоплека рассматриваемых нами писаний Флоренского, Булгакова и Лосева является важнейшей детерминантой понимания их общей философской позиции.

Лосев, к примеру, писал о. Павлу в частном письме, формулируя основные положения своей имяславской позиции: «1. Имя Божие – энергия сущности Божией. 2. Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому есть сам Бог. 3. Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам – не имя; Бог выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского. 4. Имя Божие не есть звук и требует благолепного поклонения. 5. В имени Божиим – встреча человека и Бога»¹³⁴.

Один из наиболее глубоких современных исследователей истории русского языковедческого философствования первой половины двадцатого века А. Камчатнов считает борьбу с имяславием, само несовпадение «имяславия» с окружавшей его современностью – частью его глубинного смысла и также, возможно, какого-то исторического *предназначения*. Имяславие со своей теорией «имен» и «слов» (выраженной у Флоренского, Булгакова и Лосева) представляет собой, на наш взгляд, открытое несогласие с господствующей в западной науке теорией семиотического знака, в особенности с семиотикой Фердинанда де Соссюра. Де Соссюр – ультимативный *позитивист*, как известно из его лекций, кардинально настаивал на тотальной арбитrarной *произвольности* означающего. Для него все в процессе сигнификации есть лишь простой вопрос *условной конвенции*. Мы «договариваемся», что слово «бык» – значит вот именно это животное, а слово «сестра» – родную фамильную особь. Эти *означаемые* в разных местах глобуса называются и *озвучиваются* весьма по-разному, связь между фонетическим звуком и семантикой смысла оказывается, таким образом, совершенно произвольной, что для де Соссюра не подлежит никакому сомнению и не представляет большой проблемы. Для него про-

¹³³ См его статью, «Флоренский, Степун и большевистское имяславие», *Вопросы литературы*, 2005, №1.

¹³⁴ Лосев А.Ф. «Письмо и тезисы об имени Божиим» в его книге *Личность и Абсолют*, Москва, Мысль, 1999, стр. 275- 277.

извольность знака – важнейшая аксиома его стройной системы, дошедшей до нас в знаменитом «Курсе...». По нашему же представлению, религиозная философия языка и «символа» у о. Павла Флоренского, Булгакова и Лосева должна рассматриваться как альтернативная по отношению к семиотике – строгой позитивистской науке, порожденной «безбожным» сциентистским сознанием, чуждым всякой возможной мистики и метафизики.

Упомянем в данном контексте и недавнюю интересную работу (переведенную с ранее опубликованного немецкого труда) дрезденского лингвиста и слависта Холгера Куссе, целенаправленно занимающуюся вопросами семиотики и имяславия¹³⁵. Немаловажно, что уже в самом заглавии автор сразу же имплицитно дает¹³⁶ красноречивую характеристику, выраженную в самой цепочке слов «семиотические концепции имяславия». Какие это концепции? Семиотические. Чьи это концепции? Имяславия. Т.е. автор (или его переводчик) как бы исходит из некоей предположительной аффирмативной установки в отношении того, что у имяславия изначально *были* (имели место) некоторые *семиотические* концепции, что имяславие, следовательно, возможно: а) само по себе было *de facto* заинтересованно и уж, по меньшей мере, *невраждебно западной семиотике* в лице, скажем Фердинанда де Соссюра и, далее – б) что имяславие осознанно, согласно этим заглавным словам русского варианта статьи Холгера Куссе, как бы *само* (?) создавало и признавало своё место в семиотике. Не скроем, что подобный подход видится нам немного странным, будучи в чем-то характерным для западной традиции¹³⁷ разговора о русской

¹³⁵ См. Куссе, Х. Семиотические концепции имяславия и философии имени», *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004/2005 год*, Москва, Модест Колеров и Три Квадрата, 2007, стр. 10-44. Статья представляет из себя русский сокращенный вариант немецкого текста, уже цитировавшегося нами: «Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte». Как не трудно заменить, немецкий вариант звучит гораздо более *осторожно* и дискуссионно оправдано (От поклонения Имени к философии имени. Этюды по концептологии и теории знака).

¹³⁶ Возможно, конечная «идейная ответственность» за это лежит не на авторе, но на его русском переводчике, подготовившем этот текст к печати.

¹³⁷ См. в этой связи также и различные работы исследовательницы из Бордо Мариз Денн, которая также неизменно старается сгладить несхожесть и методологическую пропасть между русскими религиозными авторами и западными традиционными школами лингвистической философии; как бы не замечая, что в отличие от всех западных «мирских» сциентистских авторов русские философы имяславцы в буквальном и в переносном смысле носили крайне в этом контексте значимые *священнические мантии*. (Либо открыто – как Флоренский и Булгаков, либо скрыто, как монашеский постриг в миру у Лосева.). См. для сравнения проникновенные слова Протоиерея Александра Геронимуса: «Монах Андроник – Алексей Фёдорович Лосев: “Я знал афонских монахов, которые проповедывали исихию и обучали меня. Но я ведь пошёл по части науки. А иначе надо было всё оставить... это монастырь, совершенно особая жизнь... а... в учёной жизни – библиотека, суп на обед...”. Алексей Фёдорович Лосев – монах Андроник говорит со смирением о несовмести-

религиозной философии языка, стремящейся наделить ее (эту традицию) знаковыми, западными же лингво-теоретическими свойствами¹³⁸, и не желая видеть очевидного «персоналистического» факта: того, что все три русских философа-имяславца имели прямое отношение к православному клиру, что они были в самом прямом значении религиозными авторами *per se*. Религиозной же философии языка, насколько можно судить, в общем-то *неинтересен* произвольный, механический, произведенно-данный **людьми** (а не Высшей Силой!) *пустотный знак* – фонетическое и графическое *означающее* соссюроевой семиотики. Интересно, что немецкий исследователь имяславия прекрасно отдает себе отчет в том, что вопрос *арбитrarности* или же, напротив, *мотивированности* осмысления «знака»¹³⁹ является центральным в данном диспуте, как он пишет в своем исходном немецкоязычном тексте (выделено нами): «Im Namensstreit sind wesentliche Problemstellungen der Sprachtheorien des 19. und v.a. 20. Jahrhunderts angelegt: **die Frage nach der Arbitrarität versus Motiviertheit sprachlicher Zeichen**; die Unterscheidung von attributiven Namen und Eigennamen; die Frage nach der Semantizität von Eigennamen...»¹⁴⁰.

Для в целом весьма полезной и основательной работы дрезденского ученого лингвиста в немалой степени свойственна ценная (при разных обстоя-

мости исихии и пути науки и философии, который он исповедывал как свой путь. Однако, его творчество (не только раннее, но и позднее), и сама его личность дышат исихией и свидетельствуют о ней. В память имени А.Ф.Лосева мы дерзнули сделать доклад с таким названием». – см. Протоиерей Александр Геронимус: *Философия и исихия*, доклад. Доступен по адресу: <http://www.prosvetitel.info/content/view/123/211/1/0/>

¹³⁸ Этим же, несколько волонтарным намерением отчасти грешит и белорусская исследовательница Елена Гурко, не только *просто сравнивающая*, но и стремящаяся *сопоставить* и методологически *примирить* русское имяславие и западную деконструкцию. См. нашу недавнюю рецензию на ее книгу: «Язык, религия и способность интеллектуальной рефлексии: Елена Гурко. Божественная ономотология. Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск, Издательский центр Экономпресс, 2006», *Русский Журнал*, Москва, 17 апреля 2007, постоянный адрес текста –

http://russ.ru/culture/krug_chteniya/yazyk_religiya_i_sposobnost_intellektualnoj_refleksii

¹³⁹ Ученый даже озаглавил небольшой раздел своей монографической статьи как «Концепция Не-Арбитrarности (не-произвольности)» (Das Konzept der Nicht-Arbitrarität), которая открыто показывает очевидный факт того, что русские религиозные философы языка находятся как бы по иную сторону от этого фундаментально важного де-Соссюрианского лингвистического принципа. Как пишет Холгер Куссе: «Mit der Deutung der Sprache und der Welt nach dem Muster des Personennamens geht aber auch ein nicht-arbiträres Wortkonzept einher, das Florenskij und Losev ebenfalls teilen». См. его Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie..., стр. 102.

¹⁴⁰ См. его Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie..., стр. 84.

тельстввах) дидактическая и модельная¹⁴¹ описательность, через которую довольно слабо проступает, на наш взгляд, сама строго-обособленная авторская позиция, которая бы установила чёткие системные, а лучше – *схематические*, границы и рамки для, соответственно, деятельности западной семиотики и русского имяславия. Как в виде двух окружностей, графически, на бумажном листе или на меловой доске можно было бы изобразить эти две методологические системы? Насколько велика будет общая область «пересечения» этих окружностей? От чтения же текста Куссе возникает немного амбивалентное впечатление в плане возможности возникновения именно его, авторского, «конечного решения» относительно данного вопроса. В духе академического дескриптива автор отсылает нас для решения проблемы различного отношения к вопросу знака в средневековый мир дебатов номинализма, реализма и далее к Рене Декарту (о том же говорят обильно цитируемые Куссе Паршин, Лескин и др.). Центральное место, между тем, в описательном анализе Куссе занимает Джон Стюарт Миль и его исторически важные работы о логике, в особенности его занятия вопросами «имен» (названий) и «терминов» (обозначений, слов). Дж.Ст. Миль, несомненно, может быть легитимным и немало интересным объектом для сравнения с русским имяславием, но разве не правильнее было бы (для прецедентного и фундаментального анализа) взять на место Милиа более «конвенциональных» исторических представителей *науки о знаках* – авторов плана Пирса или де Соссюра?

Возможно истинное отношение этого немецкого исследователя к мистико-религиозной философии языка русского имяславия, отчасти демонстрируется в очень скромной по размерам секции(подглавке), расположенной в заключительной части его объемной статьи (там, где обычно начинается «пространство Заключения»), которую Холгер Куссе озаглавил как ‘Mystifikatorische Semantik’ (*Семантика мистификаторства*) (стр. 103). Здесь немецкий славист говорит о «главном» – а именно о том, что представители русской «имяславской лингвистики» (это наш чуть иронический термин) как бы уходят из поля дискурсивной привычной науки *рациональности*, апеллируют ко вне-логическим и вне-эмпирическим реалиям. По мысли ученого это можно сопоставить с каким-то странноватым «мистификаторством» (отсюда, вероятно, и название подглавки). Цитируя Флоренского, Куссе обращается к имяславской теории инвариантов: «Воистину, слово есть инвариант, но инвариантность эта невыразима словесно же»¹⁴². И поясняет это в своем разговоре об ‘уходе от (эмпирической) рациональности’: «Diese Auffassung von der Sprache, die in jeweils unterschiedlicher Ausprägung besonders Florenskij und Losev vertreten, nenne ich mystifikatorisch, da sie semantische Invarianzen postuliert, die sich sowohl dem rationalen wie dem empirischen Zugriff entziehen»¹⁴³.

¹⁴¹ В статье довольно много схем, чертежей и всякого рода логических *наглядных моделей* описываемого дискурса в зависимости от идей всякий раз обсуждаемого автором теоретика.

¹⁴² См. Куссе, там же, стр. 104.

¹⁴³ См. там же.

Мы же, в наш черед, смеем полагать, что русскому имяславию, как и всей русской религиозной философии, в максимально великой мере был интересен и важен суггестивный СИМВОЛ – т.е., по Флоренскому – бытие, которое больше себя самого, а не различные случайные графические или звуковые репрезентации его (что известно как «знаки»). О важности именно символа (а не знака) в русском имяславии писал также и один из пионеров изучения семиотики в России академик Юрий Степанов¹⁴⁴. Важно здесь указать, что по нашему пониманию, сами имяславцы себя семиотиками явно не считали, и потому было бы довольно нелепо навязывать им, пост-фактум, из времени настоящего, подобного рода (само)определение. Это, конечно, не значит, что их лингвистические теоретические идеи совершенно чужды и диаметрально противоположны, или, упаси Боже, *неинтересны* современной науке семиотике; мы ведь действительно можем сегодня изучать их работы под семиотическим полемическим углом. Тем не менее, хотелось бы еще раз отметить, что с нашей точки зрения мировая семиотика есть видимое торжество (апофеоз) западного позитивизма и сциентистского эмпирицизма, умная выжимка всей его многовековой бурной истории. И в качестве подобного феномена, семиология может рассматриваться, как принципиально (пусть и с рядом уточнений) *враждебное ядро* по отношению к русскому имяславию – религиозной, открыто *мистической* философии откровения Имени Божьего.

Здесь важно не забывать и о том, что семиотика (де Соссюра) де факто не верит в Бога, не признает за Именем никаких *особых качеств* – всего того, на чем зиждется имяславие. Семиолог не сможет в рутинном ключе изучать «семиотику» Имени Божьего в контексте русского имяславия по одной простой причине: западный семиотик не находит в своем арсенале никаких инструментов, что снабдили бы его сведениями из патрологической традиции; обычный западный семиотик не может понять проблематику Имени Бога по той простой причине, что Бога в позитивистском и сциентистском сознании как бы и не существует, вопрос бытия Бога (и его Имен) не может относиться к числу адекватных для изучения западной семиотикой¹⁴⁵.

Так, даже рассматривающий, как бы «по умолчанию», Флоренского чуть ли не в качестве обычного «семиотика», Г.Г. Почепцов вынужден обозначить довольно проблематичные для соответствующей науки моменты (в контексте философии символа у Флоренского): «Флоренский завершает это рассмотрение проблемой неисчерпаемости символа, невозможностью перечисления всех его аспектов: “Символ не есть отвлеченное понятие или некоторый артефакт, в отношении которого от нас или от кого бы то ни было зависит очертить точные границы и неким законодательным актом воспрепятствовать символу вы-

¹⁴⁴ См. в примечании выше о его концепции «символической» и «семантической» поэтики.

¹⁴⁵ Мы здесь не берем в расчет так называемую «трансцендентную семиотику» в виду ее некоторой научной маргинальности и логической нестрогости. См. в качестве своего рода примера: В.Ю. Сухачёв, «Концепция коммуникации в трансцендентально-семиотической интерпретации», *Коммуникация и образование*, сборник статей под редакцией С.И. Дудника, СПб, Санкт-Петербургское философское общество, 2004, стр. 106-134.

ходить за эти пределы. Как живое духовное образование, символ сплочен и в себе определен, но изнутри, а не извне. Только изучение фактических случаев символопользования дает возможность приблизительно понять границы символа, но лишь приблизительно»¹⁴⁶.

Здесь немедленно возникает резонный вопрос – коль скоро главное для Флоренского не «знак», но «Символ», коль скоро Почепцов подтверждает, что для рассматриваемого им автора этот Символ вообще «неисчерпаем» (и, следовательно научно, в нормальной мере *неописываем, не вербализуем*), то о какой семиотике в контексте учения Флоренского может идти речь? Явно, не о семиотике де Соссюра. Самое забавное, что и Г.Г. Почепцов и сам вроде бы оказывается почти готов это признать, говоря следующее (выделено нами – Д.И.): «...из этих слов понятно то внимание к **материальному аспекту символа**, которого нет, к примеру, у Ф. де Соссюра. Флоренский **не смог бы повторить вслед за Соссюром**, что для шахматной игры все равно, из чего сделаны фигуры шахмат. Он как раз приподнимает сам этот материальный аспект, **для него он перестает быть случайным**, получая в определенной степени системный характер»¹⁴⁷. Итак, если означаемое **не** случайно для Флоренского, то увязать теоретико-лингвистическое наследие философа с семиологическим каноническим соссюрианством представляется задачей невыполнимой, и в целом *бесполезной*.

Как пишет, вполне в духе того, о чем мы говорим, и А.М. Камчатнов: «Произвольность языкового знака означает, что *означающее немотивировано, то есть произвольно по отношению к данному означаемому*, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи. <...> Весьма любопытно то, что к этой же аргументации прибегали критики имяславия. Напомним, что философы-имяславцы отстаивали богословский тезис о том, что Имя Божие есть сам Бог, следовательно, и сами звуки этого Имени отнюдь не произвольны. Критику имяславия с привлечением философской и лингвистической аргументации вел профессор Санкт-Петербургского Духовного училища С.В. Троицкий¹⁴⁸. Он пытается уяснить природу слова вообще: “Имена сами по себе нисколько не связаны с предметами. Ни один предмет сам по себе в наименовании не нуждается и может существовать, не имея никакого имени. Имена предметов нужны только нам для упорядочения своей психической деятельности и для передачи своей мысли о предмете другим. <...> *Имя есть лишь условный знак, символ предмета, созданный самим человеком*. ... Если всякое слово, имя есть не более чем условный знак, то и Имя Божие, имя Иисус Христос также есть условное обозначение, *созданное самими людьми*; следовательно, оно **не** заключает в себе Божественной энергии, поэтому духов-

¹⁴⁶ См. Г.Г. Почепцов, ‘Глава третья: «Послереволюционный период»’, в его монографии *История русской семиотики до и после 1917 года*, Москва, Лабиринт, 1998.

¹⁴⁷ См. Г.Г. Почепцов, там же.

¹⁴⁸ См. В. Троицкий, *Учение афонских имябожников и его разбор*, Санкт-Петербург, 1914.

ный опыт афонских отшельников является ложным, или, на языке православия, <ненужной> прелестью»¹⁴⁹.

Нам было важно привести здесь эту цитату, дабы еще раз, в по возможности максимально ясном виде зафиксировать и подчеркнуть сам основной *raison d'être* русской религиозной философии языка, аффилируемой с имяславием. По нашей мысли, имяславское «Имя Божие» должно являться чем-то вроде своего рода «черной дыры» для науки семиотики¹⁵⁰. Для изучения Имени Божиего инструментарий де Соссюра однозначно не годится, не являясь ни в малейшей мере адекватным предмету такого изучения. Кажется, что едва ли не все законы «означающего» и «означаемого» отказываются *правильно* работать, когда мы рассматриваем такой экстраординарный «частный случай» Знака как Имя Божие (которое, как известно, есть сам Бог)¹⁵¹.

¹⁴⁹ А.М. Камчатнов, «Философы-имяславцы о связи смысла и звука», *Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института, Материалы 1998 года*, Москва, 1998.

¹⁵⁰ Имяславие – есть религиозная система мысли. По сути имяславие – это своего рода акт культа. Рассматривая семиотику и имяславие как соположенные методологии разговора о языке, довольно затруднительно будет, как нам кажется, свести под одну крышу храмовое действо и препарирование расчлененного воробья (то, чем занимается исихастское имяславие с одной стороны и семиология с другой). Может ли современный секулярный семиотик, по-настоящему понять что есть 'Имя Бога'? Для того, чтобы быть на одной методологической стороне с имяславцами просто *необходимо* верить в Бога. Как можно было бы объяснить, скажем, покойному Томасу Себеоку (и его сегодняшним наследникам) что такое 'Свет Фаворский', что такое 'энергия Имени', что такое Символ, который больше сам себя, Символ, который, по сути недоступен полному и адекватному пониманию. Представляется, что западная семиотика – от де Соссюра к биосемиотике Себеока и русское религиозное имяславие – в своем отношении к «проблеме знака», Природе и миру объектов во-многом фактически враждебны друг другу, в чем-то соотносятся как 'вещество и антивещество'. Т.е. – это альтернативные, возможно даже взаимоисключающие системы знания и осмысления процесса сигнификации. Как Дарвин и Павлов – с одной стороны и Абельяр и Фома Аквинский с другой. Одни – имяславцы «школы Флоренского» говорят – *Имя Бога* – это в энергийном смысле есть Сам Бог, тогда как семиологи говорят – имя, как и всякое *означающее* – возникает совершенно произвольно и нам не может быть дела до Имманентного Абсолюта или способа его адекватнейшей репрезентации, ибо всё это находится вне науки, это непознаваемо Разумом.

¹⁵¹ То, что мы хотим здесь сказать о семиотике и русском имяславии, в других словах в свое время уже написал А.В. Ахутин в знаменитой статье «София и черт: Кант перед лицом русской религиозной метафизики». (Статья была написана в 1990-ом, но заново отредактирована в 2004-ом). См. ее издание в его сборнике Ахутин А.В., *Поворотные времена. Статьи и наброски*, Санкт-Петербург, Наука, 2005, стр. 449-480. Условный «Кант» (не путать с английским скабрёзным 'cunt') – и есть, на наш взгляд, «наука семиотика». Т.е., весь западный рационализм в т.ч. западная утонченная критика языка –

Страсть к утверждению имяславия с помощью всего массивного инструментария мировых историко-культурных параллелей в полной мере разделяют как С.Н. Булгаков, так и Лосев. Последний, в той же манере, что и его старший современник, увязывает сам дискурс о допустимости почитания Имени Божиего с историческими прецедентами сходных полемик, – подобно тем, что могут быть усмотрены в ситуации с византийским иконоклазмом. Если посмотреть словно бы со стороны на имяславческую церковную полемику Русской Православной Церкви, то ее суть может быть выражена в мере «сакрального», которая придавалась Имени Божию и резервировалась за ним (в точности, как это происходило и в отношении святых икон). Имяборцы концептуально снижали этот объем, тогда как имяславцы его намеренно возводили в абсолютную степень. Содержание нуминозного¹⁵² составляющего в Имени Божием в представлении оппонировавших Флоренскому, Лосеву и Булгакову имяборцев было принципиально неадекватным его вневременному и вневещественному означаемому.

Для имяславца-Лосева, сакральность, заложенная в концепт *Имя Божия* и *имя наречения* – есть одно из наиболее важных и приметных вопросов его «философии имени вещи», это по сути стержневая ось едва ли не всех его лингвистических идей. Как известно, согласно Лосеву (и в несколько меньшей мере Булгакову), нет никакого существенного и феноменального различия между именем вещи и самой вещью. В соответствии с этой системой довольно просто решается и вопрос об Имени Пресущего, которое должно быть тождественно своему *предмету обозначения*. То, как древнегреческий философ Платон понимал проблематику *словоимени предмета*, становилось в соответствии с лосевской интерпретацией едва ли не потенциальным логическим обоснованием и оправданием имяславия, и это также исходит из латентно анти-

все это для русских религиозных философов было во-многом принципиально неприемлемо. Великий немецкий философ Иммануил Кант и есть, в едва ли не самом прямом смысле – прародитель критической западной *рационалистической традиции*, приводящей и к семиотике. Как пишет Ахутин в вышеупомянутой статье: «...выходит, быть Канту чуть ли не самим чертом. «Лжесудия», «искуситель», «критик», «перечащий» (антиномист), «Люцифер»... Какой еще предикат дьявола мы забыли? «Лукавый». Что же: «Нет системы более уклончиво скользкой, более «лицемерной», по апостолу Иакову, более «лукавой», по слову Спасителя, нежели философия Канта» – это П.А.Флоренский». см. Ахутин, указ. соч. стр. 453. Понятно, что для русских религиозных философов Кант – настоящий *безбожный критик*. Согласно этой системе выходит, что у русских философов – благодать и София, а у «тех» – у западников, у «немцев» – ужасный Кант, который почти черт. Как несовместим Кант с *русской религиозной философией* (а это факт, который мало кто из серьезных исследователей возьмется сегодня по-настоящему оспаривать), так **несовместима**, на наш взгляд, и сосюрора семиотика с русской имяславской философией языка.

¹⁵² В терминах немецкого философа религии двадцатых годов Рудольфа Отто.

семиологического отождествления имени и вещи¹⁵³. Связь мифа и имени¹⁵⁴ для Лосева произрастала в той же сфере проникновенного «оправдания» крайних принципов афонского имяславия, играя необходимую роль в историческом обосновании его теории языка.

¹⁵³ См. известный лосевский текст двадцатых годов «Имя вещи».

¹⁵⁴ Может оказаться релевантным для глубинного осмысления историко-философской взаимосвязи имени(слова) и мифа у Лосева привлечение ценной работы А.В. Ахутина «Диалог мифа и логоса», (см. Ахутин, *Поворотные времена*, стр. 89-294) разбирающей близкую для Лосева античную традицию под похожим углом зрения. См., разумеется и ценную недавнюю немецкую работу: Jubara, A., *Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext 'Russischer Philosophie'*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.